هذا هو الإسلام
(١١)

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

د. محمد عمارة



هذا هو الإسلام

(١١)

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ ـ مارس ٢٠٠٩ م



الإدارة: ٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسى ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ ـ ٢٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٢٥٦٥٩٣٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة ـ قصر النيل ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٢٩٢٨٠٧١ ـ ٢٢٩١٣٠٧٢

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

هذا هو الإسلام
(١١)

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

د. محمد عمارة



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

عمارة، محمد.

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين/ محمد عمارة.

ط١ . ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩م.

٩٦ص؛ ١٧ × ٢٤سم. (هذا هو الإسلام؛ ١١).

تدمك 7- 70 - 6278 - 977 - 978

١- الإسلام والحرية.

أ- العنوان. ٢١٤,٣٢٠١١

رقم الإيداع ٧٢٢٦ / ٢٠٠٩م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 978- 977- 6278 - 70 - 7

الفهرس

الموضـــــوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحرية: ضد العبودية.. والحر: ضد العبد والرقيق.. وتحرير الرقبة: عتقها من الرق والعبودية.. فالحرية هى الإباحة التى تمكّن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته، فى أى ميدان من ميادين الفعل، وبأى لون من ألوان التعبير..

وفى المصطلح القرآنى، الذى يقابل بين الحر والعبد ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى ﴾ - [البقرة: ١٧٨].

ومن المأثورات الإسلامية كلمات الراشد الثانى عمر بن الخطاب، التى يقول فيها: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!..».

ولقد كان مبحث الحرية والاختيار أول المباحث التى بدأت بها الفلسفة الإسلامية فى تاريخنا الحضارى، بعد ظهور الإسلام.. ودلت ملابسات هذه النشأة على ارتباط «الحرية» «بالمسئولية» فى النظرة الإسلامية؛ لأن القضية التى أثارت الجدل فولّدت البحث فى هذه القضية هى التغييرات التى أحدثتها الدولة الأموية فى نظام الحكم الإسلامى، والصراعات التى حدثت بين المسلمين حول هذه التغييرات.. وهل القائمون بها مسئولون عنها؛ يحاسبون عليها، فهم أحرار مختارون؟ أم أنهم غير مسئولين؛ كليا، أو جزئيا أو لا حساب عليهم؛ لأنهم مسيرون مجبرون؟ فنشأ مبحث الحرية.. الذى عُبِّر عنه أحيانا بالكلام فى «القَدَر» مرتبطا بالمسئولية؛ مسئولية الإنسان!..

وإذا كان «التكليف» - وهو عنوان المسئولية فى القانون؛ الفقه الإسلامى - فرعا عن

«الحرية» . . فلقد تجاوزت الحرية ـ فى النظرة الإسلامية ـ نطاق الفرد ؛ الحرية الفردية إلى النطاق الاجتماعى ؛ الحرية الاجتماعية ـ للأمم والجماعات . . ففى التكاليف الإسلامية «فروض عينية» على «الفرد» تستلزم حرية هذا الفرد المكلف . . وفيها، كذلك، «فروض كفائية» ـ أى فروض اجتماعية ـ تجب على الأمة والجماعة . . وتستلزم حرية اجتماعية للأمة والجماعة . . الأمر الذى يقطع بتجاوز نطاق الحرية ـ فى النظرة الإسلامية منذ البدء ـ نطاق الفرد، إلى الجماعة والاجتماع . . على عكس ما يظن الذين حسبوا مبحث الحرية والاختيار «فرديا ـ دينيا»، لم يتجاوز هذا الإطار ! . . فإذا كانت التكاليف الفردية ـ الواجبة على الفرد ؛ وهى فروض العين ـ تستلزم حرية المكلف بها . فإن التكاليف الاجتماعية ـ الواجبة على الأمة ؛ وهى فروض الكفاية ـ تستلزم حرية الأمة المكلفة بها ! . .

* * *

ونظرة الإسلام إلى الحرية، ومن ثم مقامها فيه، نظرة متميزة، خاصة إذا كانت المقارنة مستحضرة نظرة الحضارة الغربية وبعض الحضارات الشرقية القديمة إلى هذا الموضوع . .

* فالحرية، فى النظرة الإسلامية، ضرورة من الضرورات الإنسانية، وفريضة إلهية وتكليف شرعى واجب . . وليست مجرد «حق» من الحقوق، يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها إنْ هو أراد ! . .

* ومقام «الحرية» يبلغ فى الأهمية وسلم الأولويات، مقام «الحياة» التى هى نقطة البدء والمنتهى، وجماع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوى . . لقد اعتبر الإسلام «الرق» بمثابة «الموت»، واعتبر «الحرية» إحياء و «حياة» . . فعتق الرقبة ؛ أى تحرير العبد، هو إخراج له من الموت الحكمى إلى حكم الحياة . . وهذا هو الذى جعل عتق الرقبة ـ إحياءها ـ كفارة للقتل الخطأ الذى أخرج به القاتل نفسا من إطار الأحياء إلى عداد الأموات . . فكان عليه، كفارة عن ذلك، أن يعيد الحياة إلى الرقيق بالعتق والتحرير ! ! . . ﴿ ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ـ [النساء : ٩٢] . وبعبارة واحد من مفسرى القرآن الكريم ـ الإمام النسفى [٧١٠هـ/ ١٣١٠م] : « . . فإنه [أى القاتل] لما أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسا مثلها فى جملة

الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات؛ إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكما، وفي الآية ١٢٢ من سورة الأنعام: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ. .﴾! . . . ». . فالإسلام عندما يهدى إنما يحرر، وعندما يحرر فإنه يحقق للإنسان الضرورة المحققة لمعنى «الحياة» وحقيقة الحياة! . .

***

وكلمات الإمام النسفي، التي تقول: «إذ الرق أثر من آثار الكفر»! . . تلفت النظر إلى الموقف العملي الذي اتخذه الإسلام، إبان ظهوره، من نظام وواقع الرق والاسترقاق . .

لقد ظهر الإسلام ونظام الرق - إن في شبه الجزيرة العربية أو فيما وراءها - نظام عام وبالغ القسوة، ويمثل ركيزة من ركائز النظامين الاقتصادي والاجتماعي لعالم ذلك التاريخ . . وإذا نظرنا إلى المحيط الذي ظهر فيه الإسلام وجدنا الروافد والمنابع المتعددة دائمة الإمداد لنهر الرقيق الزاخر بالجديد من الأرقاء . . فالحروب العدوانية . . والغارات الدائمة . . والفقر المدقع . . والعجز عن سداد الدين . . والحرابة وقطع الطريق . . وأسواق النخاسة التي تعج بالصغار المجلوبين - فتيانا وفتيات - كانت من المعالم الأساسية لكل المجتمعات، حتى لا نغالي إذا قلنا: إن الرقيق كان «العملة الدولية» لاقتصاد ذلك التاريخ! . .

فلما جاء الإسلام، وقامت دولته بالمدينة، حرم وألغى كل المنابع والروافد التي تمد نهر الرقيق بالجديد . . ووسع مصبات هذا النهر، عندما حبب إلى الناس عتق الأرقاء، بل وجعله مصرفا من مصارف الأموال الإسلامية العامة، وصدقات المسلمين . . وعندما جعل العديد من الكفارات هي تحرير الرقبة . . وعندما سنَّ شرائع المساواة بين الرقيق ومالكه، في المطعم والمشرب والملبس . . ودعا إلى حسن معاملته، والتخفيف عنه في الأعمال . . حتى لقد أصبح الاسترقاق - في ظل هذه التشريعات - عبئا اقتصاديا يزهد فيه الراغبون في الثراء! . .

فلم يكن موقف الإسلام من «الحرية» . . وعداؤه «للعبودية» . . مجرد موقف «فكري . . نظري» . . وإنما تجسد على أرض الواقع تجربة إصلاحية شاملة غيرت

المجتمع الذى ظهر فيه تغييرا جذريا . . ـ وذلك هو الذى يحسب للإسلام، ولا تحسب عليه «الردة» التى حدثت عندما استشرى الاسترقاق بعد عصر الراشدين؟! . .

لقد وقف التشريع الإسلامى عن الاسترقاق عند أسرى الحرب المشروعة، ليبادلهم مع أسرى المسلمين . . بل وشرع لهذه الحالات، المحدودة العدد، «المن» و «الفداء»! . . ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد: ٤] . .

***

وإذا كان هذا هو مقام الحرية فى النظرة الإسلامية . . فإن هذه النظرة قد ربطت قيمة الحرية بالإنسان . . مطلق الإنسان . . وليس بالإنسان المسلم وحده . . وإذا كان الدين والتدين هو أغلى وأول ما يميز الإنسان . . فإن تقرير الإسلام لحرية الضمير فى الاعتقاد الدينى لشاهد على تقديس حرية الإنسان فى كل الميادين . . فهو حر حتى فى أن يكفر، إذا كان الكفر هو خياره واختياره ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [البقرة: ٢٥٦] . . ﴿قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون (٢٨)﴾ [هود: ٢٨] . . ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (٩٩)﴾ [يونس: ٩٩] . .

لقد أراد الله للناس الهدى والإيمان . . لكنه جعل لهم، مع هذه الإرادة الإلهية، الحرية والتخيير والتمكين . . فكان انتصار الإسلام للحرية الإنسانية فى كل الميادين! . .

وإذا كانت شهادة التوحيد [لا إله إلا الله] هى جوهر التدين بالإسلام . . فإنها، فى مفهومها، ثورة تحرير للإنسان من كل الطواغيت، ومن جميع الأغيار . . فإفراد الله بالألوهية والعبودية هو جوهر تحرير الإنسان من العبودية لغير الله . . إنها العبودية للذات المنزهة عن المادة، والتحرير ـ فى ذات الوقت ـ لهذا الإنسان من كل ألوان الطواغيت المادية التى تستلب منه الإرادة والحرية والاختيار! . .

بل إن الإسلام عندما يدعو الإنسان إلى الاقتصاد فى الاقتناء والامتلاك ـ بتهذيبه لشهوات وغرائز التملك ـ وبالوقوف بها عند حدود «الاستخلاف» و «الانتفاع»، لا «ملكية الرقبة» و «الاحتكار» . . إن الإسلام بصنيعه هذا إنما ينجز إنجازا عظيما على درب تحرير الإنسان . . تحريره من العبودية للأشياء، التى يحسبها مملوكة له، على حين أنه لها مملوك؟! . .

❊❊❊

لكنّ للإسلام مذهبا متميزا فى «نطاق» الحرية الإنسانية و «آفاقها» و «حدودها» . . فالإنسان خليفة عن الله ـ سبحانه ـ فى عمارة الوجود . . ومن ثم فإن حريته هى حرية الخليفة، وليست حرية سيد هذا الوجود . . إنه حر، فى حدود إمكاناته المخلوقة له ـ والتى لم يخلقها هو! ـ . . هو حر، فى إطار الملابسات والعوامل الموضوعية الخارجية التى ليست من صنعه، والتى قد يستعصى بعضها على تعديله وتحويره وتغييره! . . هو حر، فى إطار أشواقه ورغباته وميوله التى قد لا تكون دائما وأبدا ثمرات حرة وخالصة لحريته وإرادته الخالصة . . وإنما قد تكون أحيانا ثمرات لمحيط لم يصنعه، ولموروث ما كان له إلا أن يتلقاه! . .

ثم، إنه «الخليفة . . والوكيل : الحر»، فى إطار ونطاق ثوابت ومقاصد الشريعة، التى هى عقد وعهد الاستخلاف والتوكيل! . .

وإذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد سخر للإنسان ظواهر الطبيعة وقواها . . ليتحرر من العبودية لها . . . فإنه قد أقام، أو أراد، إخاء بين قوى الإنسان وقوى الطبيعة؛ لتمتزج حريته بهذا التسخير المتبادل . . فهو أخ للطبيعة، بين قواه وقواها تسخير متبادل، هو أشبه ما يكون بالارتفاق . . كل مرفق مسخر للمرفق الآخر، الأمر الذى يجعل الحرية الإنسانية حرية المخلوق المسئول : لا حرية الذى لا يُسْأل عما يفعل . . الفعال لما يريد!

د. محمد عمارة

تقديم

كثير من الدراسات التى كتبت، وخاصة من جانب المستشرقين، عن تراث العرب المسلمين ونصيب حضارتهم فى ميدان الحرية الإنسانية، سواء بمعناها الفردى الخاص بالإنسان كفرد أو بمعناها الاجتماعى الخاص بالمجتمع ـ قد أفضت بها مقدماتها إلى نتيجة لا نرضاها ولا نرضى بها؛ لأنها لا تتفق مع الحقيقة الموضوعية، عندما تنتهى إلى الحكم بأنه ليس للعرب المسلمين تراثٌ فى هذا الموضوع، ولا نظريةٌ أو نظريات، بل ولا حتى نظرات فى هذا الميدان.

وعلى الرغم من الإحساس الصادق والمعلومات العامة والشائعة لدى كثير من مثقفينا وباحثينا بأن لمدرسة «المعتزلة» «أهل العدل والتوحيد» بحوثًا كثيرة ومتنوعة حول حرية الإنسان، وأبنية فكرية متكاملة وعملاقة فى هذا الموضوع، إلا أن بعض المستشرقين يجتهد ليجهد الحقيقة فينفى عن أصحاب «العدل والتوحيد» أن يكون لهم شىء يذكر فى هذا الباب، ولعل بعض أسباب ذلك إنما هو الخلط الذى وقع فيه هذا البعض عندما حكم بالتناقض ما بين «الحرية» و «الالتزام»، وتوهم أن إيمان «المعتزلة» بدين الإسلام، وحماسهم للدفاع عن هذا الدين، إنما هو دليل على أنهم لم يكونوا أحرارًا، ولا كانت لهم نظرية متكاملة أو شبه متكاملة فى حرية الإنسان.

فبسبب من حماس «المعتزلة» فى الدعوة إلى الإسلام، ومجادلة أصحاب الملل الأخرى والنحل المخالفة، وبسبب من أن المسيحيين «الذين تحولوا من المسيحية إلى الإسلام تحت تأثير الاتجاهات العقلية التى سادت ذلك العصر، قد وجدوا فى الآراء الدينية عند «المعتزلة» كثيرًا من المبادئ التى كانت مشتركة بين العقيدتين»[1]. وبسبب

---

(١) سير توماس. و. أرنولد (الدعوة إلى الإسلام) ص٩٢. ترجمة د. حسن إبراهيم ود. عبد المجيد عابدين. وإسماعيل النحراوى ط. القاهرة سنة ١٩٧٠م.

من «أنهم كانوا مدافعين متحمسين عن الإسلام ضد أصحاب الأديان الأخرى» بل وبسبب من التزامهم السياسي الذي جعلهم في أحيان كثيرة «مستغرقين بالسياسة»[١] بسبب من ذلك وأشباهه يتقدم بعض المستشرقين ليحكم بأن «المعتزلة» **لم يكونوا مفكرين أحراراً، بل كانوا مسلمين حقيقيين**. وعلى الرغم من أنهم مارسوا التأمل النظرى فى بعض المسائل فلم يكونوا متحررين بمعنى الكلمة فى نظرتهم»[٢].

وإذا صدقت هذه المقدمات صدقت النتائج التى تفضى إلى نفى قيام تراث لنا فى الحرية؛ لأنه من الصعب على المفكرين غير المتحررين وغير الأحرار أن تثمر أبحاثهم بناءً فكرياً ينتصر لحرية الإنسان.

ونحن إذا كنا نرفض هذا المفهوم وهذا التقييم لفكر «المعتزلة» فى هذا الميدان، ونرى فى التسليم به الحكم بالإعدام على بناء فكرى عملاق قائم فى تراثنا العربى الإسلامى، بل هو أبرز أبنيتنا فى الحرية بهذا التراث، وإذا كنا نلمح، أحياناً، الخلفيات الفكرية غير المبرأة من التعصب، كأسباب لهذه الأحكام وذلك التقييم، إذا كنا نقف هذا الموقف من هذا التقييم، فإننا نلتمس بعض الأعذار لكثير من هؤلاء الباحثين من علماء الاستشراق؛ وذلك بسبب من الغموض واللَّبْس اللذيْن يحيطان بكثير من جوانب دراستنا لهذا الحقل من حقول التراث والتاريخ، ولا أدل على ذلك من أن كاتباً عربياً إسلامياً واعياً كعبد الرحمن الكواكبى [١٢٧٠ ـ ١٣٢٠هـ/ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م] قد ذهب فى مقدمة كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» مذهب التقليل من شأن تراثنا فى الحرية، وتحدث عن ندرة الأعمال الفكرية التى عقدت للحديث فى هذا الموضوع[٣].

أما اللَّبْسُ والغموض اللذان كانا سبباً فى طمس معالم ذلك البناء الفكرى العملاق الذى خلفه العرب المسلمون فى هذا الميدان فإن له أسباباً عدة؛ فى مقدمتها:

---

(١) مونتجمرى وات (الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام) الفصل السابع ص٥٨ ـ ٧١ الطبعة الإنجليزية. أدنبرة سنة ١٩٦٢م.

(٢) المرجع السابق. وفرانتس روزنتال (المفهوم الإسلامى للحرية قبل القرن التاسع عشر) ص ١٢ ـ ١٧ الطبعة الإنجليزية. ليدن سنة ١٩٦٠م.

(٣) (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى) ص ٣٣١ وما بعدها. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

١ ـ مشكلة المصطلحات

فالمصطلح الذي غلب استعماله للدلالة على معنى «الحرية» في الفكر الإسلامي، والذي التزم استعماله مفكرو المعتزلة الذين كانوا هم فرسان هذا الميدان، كان هو مصطلح «الاختيار» لا مصطلح «الحرية»، وهم قد استعملوه في مقابل مصطلح «الجبر» الذي يدل على معنى انتفاء الحرية الخاصة بالمجتمع والإنسان؛ ولا أدل على ذلك من أنهم قد رأوا أن أحد معاني «الاختيار»، هو «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»[١]، وأنه عبارة عن إرادة قد تقدمها روية مع تمييز»[٢]، كما رأوا أن «الجبر» إنما يؤدي الإيمان به والانحياز الفكري إلى صف أصحابه إلى القول بأن الإنسان إنما هو «بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار»[٣] وإن «الجبرية» هم الذين قالوا: «لا قدرة للمرء أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجماد»[٤].

ولا أدل على ارتباط «الجبر» بـ«الاستبداد»، ومن ثم «الاختيار» بـ«الحرية» من تسمية العرب الحكم الجائر «بالجبرية أو الجبارية، والحاكم فيه بالجبار»[٥]، ومن قول الرسول، عليه الصلاة والسلام، للرجل الذي ارتعد في حضرته: «هون عليك فما أنا بملك ولا جبار»، وها هو علي بن أبي طالب يستحث أنصاره على قتال معاوية بن أبي سفيان، واصفًا إياه وأصحابه بأنهم «جبارون» فيقول: «سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين». ومعاوية هذا هو الذي تقول فيه «هند بنت زيد» الأنصارية، عندما قتل «حجر بن عدي» ظلمًا:

تجبرت «الجبابر» بعد حجر   وطاب لها «الخورنق» و«السدير»،

كما يقول شاعر الخوارج في «ابن زياد»، أحد رجالات بني أمية، وفي هروبه من ملاقاة الخوارج وقتالهم:

يا رُبَّ «جبار» شديد كلبُهُ   قد صار فينا تاجه وسلبه[٦]

---

(١) التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ط. كلكتة بالهند سنة ١٨٩٢م.

(٢) يعقوب بن إسحاق الكندي (رسائل الكندي الفلسفية) ص١٦٧، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، ص١٩٩.

(٤) المرجع السابق ص٣٠٠.

(٥) د. ضياء الدين الريس (النظريات السياسية الإسلامية)، ص١٠٠، الطبعة الثالثة. القاهرة سنة ١٩٦٠م.

(٦) المرجع السابق، ص١٠١، ١٠٢.

فإذا علمنا أن معاوية بن أبي سفيان الذى وصف بـ «الجبار»، ونظام حكمه السياسى ذا الطابع الملكى الوراثى الذى وصف بـ «حكم الجبارين» وإذا علمنا أنه كان «أول من قال بالجبر وأظهره.. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إمامًا وولاه الأمر، وفشا ذلك فى ملوك بنى أمية»[1].

وإذا علمنا كذلك أن «الجبرية» قد ظهرت بالعراق فى زمن ولاية زياد ابن أبيه عامل معاوية على هذه البلاد[2] وإذا علمنا أن «الزمخشرى» يقول فى قاموسه «أساس البلاغة»: إن «الجبار» هو «الملك»، وما كانت نبوة إلا تناسخها «ملك جبرية».

إذا علمنا ذلك أدركنا الصلة التى لا تنفصم ما بين «الجبر» كمفهوم يلغى حرية الإنسان وينكرها، و«الجبرية» كفرقة تبنت هذا المفهوم فى الفكر الإسلامى، وما بين «الاستبداد» بشئون السياسة والناس، أفرادًا كانوا أم مجتمعات، ومن ثَمَّ علمنا الصلة ما بين «الاختيار» كمصطلح مناقض «للجبر» و«الحرية» الإنسانية، فردية كانت أم خاصة بالمجتمع والمجموع.

وغيرُ مصطلحى «الجبر» و«الاختيار» فإننا سنجد كذلك مصطلحات وتعبيرات هى من صميم الأبحاث المتعلقة بالحرية والاستبداد، مثل «الضرورة» و«الظروف الموضوعية» الخارجة عن فعل الإنسان، و«المؤثرات والمكونات الذاتية»، سنجد المتكلمين والفلاسفة المسلمين قد استخدموا فى الدلالة على معانيها مصطلحات أخرى مثل «اللطف» و«الإلجاء» و«الدواعى» و«الطبع»، فهم - مثلاً - قد رأوا أن «اللطف» هو الظروف الموضوعية الخارجة عن فعل الإنسان، والتى هى بمثابة «ضرورات ودواع»، ولكنها دواع للأفعال الحسنة والطيبة[3] كما رأوا أن «الإلجاء» هو عبارة عن قوة الدواعى التى تجعل الإنسان يقدم على الفعل أو على الترك، وإن كانت «المعتزلة» قد بلغت فى تأكيد حرية الإنسان وقدرته على الاختيار درجة جعلتها لا ترى فى

---

(1) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمدانى: (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل)، جـ8 ص4. ط. القاهرة.

(2) الجاحظ (رسالة فى ذم الكتاب) ص41 نشر: يوشع فنكل، ضمن مجموعة بعنوان «ثلاث رسائل». ط. القاهرة سنة 1344هـ.

(3) (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ13 ص93، جـ4 ص323، 324، و(شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار، ص915. ط. القاهرة 1965، و(كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوى. ص1299.

«الإلجاء» ما «ينفي» القدرة على «الاختيار»، وإن رأت فيه ما «يضيق» فقط نطاق هذا الاختيار، وناقشوا في ذلك الكثير من الأمثلة، مثل من يضطره ظهور الوحش الكاسر إلى الهرب، أمختار هو في هروبه أم غير مختار؟ ورأوا «إن الإلجاء لا يخرج المُلْجأ من أن يكون على الفعل قادرًا، وباختياره متعلقًا؛ لأن الشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره؛ لأنه متى عرض له في الهرب طرق، اختار سلوك أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته؛ لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه في السرعة والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبعده، فليس يخرجه الإلجاء أن يكون قادرًا على ما يقع منه، وإن صرفه عن فعل إلى فعل»[1].

كما رأى البعض أن قوة الدواعي إلى الفعل أو إلى الترك تجعل الفعل أو الترك «طبعًا» للفاعل أو التارك، لا بناءً على الروية والإرادة والاختيار. وعند ذلك يكون مثله مثل «ذهاب الحجر عند دفعه». ودار بينهم جدل طويل حول صحة هذا المفهوم أو عدم صحته[2]، إلى غير ذلك من كثير من المصطلحات التي تختلف في اللفظ مع مصطلحاتنا المعاصرة التي نستخدمها في أبحاثنا عن حرية الإنسان، وإن كانت قد عَنَتْ في عصرها ذات المفهوم ونفس المضمون.

بل إننا نستطيع أن نقدم ما هو أكثر من ذلك في الدلالة على أن مشكلة المصطلحات هذه قد أدت، وبإمكانها أن تؤدي، دورًا كبيرًا في هذا اللبس والغموض اللذين يحيطان بدراستنا الجادة حول هذه القضية، ذلك إذا نحن أشرنا إلى أن جميع الأبحاث الجادة والفلسفية والعميقة التي قدمها الفلاسفة وعلماء المعتزلة في هذا الباب لم تستخدم مصطلح «الحرية» و«العبودية»، بينما استخدمت هذين المصطلحين الدراسات والأبحاث التي قدمها «المتصوفون العمليون» الذين شغلتهم الرياضات الروحية ومجاهدة النفس عن الاهتمام بالجانب الفكري والفلسفي الذي عرفه وكتب فيه بعض المتصوفين، وإذا نحن أشرنا إلى أن المعنى والمضمون الذي استخدمت هذه المصطلحات

---

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، ج١٢ ص٣١٧. وراجع كذلك، ج٦ القسم الأول ص٧، ١٣ـ ١٦، والقسم الثاني ص٢٥٦ـ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٤، وج٨ ص٩٥ـ ٦٢.

(٢) أبو الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) ج٣ ص٤٠٧، تحقيق هـ. ريتر، ط. إستانبول سنة ١٩٣٠م، و(المغني في أبواب التوحيد والعدل) ج١٢ ص٣٢٣، ٢٣٥، ٢٦٣، ٣١٦ـ ٣٤٦، وج٩، ص٣١ـ ٣٥.

للدلالة عليه هو أبعد ما يكون عن معناها فى دراساتنا المعاصرة حول هذا الموضوع؛ ذلك أن الحرية قد عنت فى اصطلاحات «أهل الحقيقة» ـ كما يسمون أنفسهم ـ «أن يدير الإنسان ظهره للكون وينسلخ من كل العلاقات التى تربطه بالخلق، وأن يسلك سبيل الاتحاد مع «نور الأنوار»، فهى تحرر من «الخلق»، وعبودية لـ: «الحق»، تقتضى الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار. وهى على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات، بفناء إرادتهم فى إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم فى تجلى نور الأنوار»[1].

فليس البحث إذن وراء المصطلحات هو طريقنا للتعرف على تراثنا الحى والنافع فى هذا الباب، بل لقد يكون هذا المنهج ضاراً بنا؛ لأن المفاهيم التى استخدم لفظ «الحرية والعبودية» صراحة للدلالة عليها ليست هى ما يفيدنا اليوم إشاعتها وانتشارها، وليس غير المضامين التى عبرت عنها مصطلحات «الاختيار والجبر» بنافع لنا فى أبحاثنا حول هذا الموضوع.

والذين أغفلوا هذه الحقيقة أسقطوا كل تراث العرب المسلمين فى هذا الميدان؛ لأنه تراث قد صيغ تحت مصطلح «الاختيار»، ونشأ ونما واكتمل من خلال الصراع الفكرى والعملى ضد مفاهيم «الجبر» وفرق «الجبرية».

ومن ثم حدث اللبس والغموض اللذان قادا بعض الباحثين إلى إنكار أن يكون لنا تراث عربى إسلامى يعتد به فى هذا الميدان.

***

٢ ـ غيبة النصوص

وبعد مشكلة المصطلحات تأتى غيبة النصوص التى كتبت فى «الاختيار» عن جمهرة الباحثين فى عصرنا الحديث، لتوحى للكثيرين منهم بانعدام وجود تراث للعرب المسلمين فى هذا الموضوع، أو على الأقل بندرة هذا التراث من حيث الكم، وأيضا من حيث القيمة والجدوى.

---

(١) الجرجانى «التعريفات» ص٧٦. ط. القاهرة سنة ١٩٣٨م.

وإذا جاز لنا ألا نلتمس العذر للباحث الذى تُضلِّلُه عن الصواب اختلافاتُ الاستخدام للمصطلحات، والتغيراتُ التى أصابتها باختلاف العصور، فليس بجائز لنا أن نتجاهل الصعاب الجمة التى تحول بين الباحث والتقدير لأهمية تراثنا فى الحرية، بسبب من غياب النصوص التى صيغت فى هذا الموضوع.

ذلك أن فكر «المعتزلة» ـ أصحاب العدل والتوحيد على وجه التحديد ـ هو أبرز الأبنية الفكرية التى خلفتها لنا المدارس الفكرية العربية الإسلامية فى هذا الميدان، وفكر المعتزلة هذا قد تعرض لكثير من المحن، وأصابته موجات متعددة ومتلاحقة من الاضطهادات، وذلك منذ تولى الخليفة العباسى المحافظ «المتوكل» لزمام الخلافة [٢٣٣هـ/ ٨٤٧م]، وهو الانقلاب الذى مكن لأهل «الظاهر» و «أصحاب الحديث» و «النصوصيين» من رقاب خصومهم المعتزلة أصحاب المنهج العقلى، وفرسان ميدان «الحرية والاختيار»، وحينئذ مرت على الاعتزال و «المعتزلة» فترة من الزمن قاسية استمرت قرنًا كاملاً، حتى استطاعت «الدولة البويهية» الشيعية ذات الميول الاعتزالية أن تمد سلطانها على بغداد فى عهد الحاكم البويهى «عضد الدولة» [٣٣٨ ـ ٣٧٣هـ/ ٩٤٩ ـ ٩٨٣م]، والذى حول حكم الخليفة العباسى «المستكفى» [٣٣٣ ـ ٣٣٥هـ/ ٩٤٤ ـ ٩٤٦م] إلى مجرد واجهة شفافة لحكم البويهيين، وفى خلال هذه السيطرة البويهية التى دامت نحو قرن من الزمان عادت الروح إلى مدرسة المعتزلة، وتمثل ذلك فى المدرسة الفكرية التى تربع على عرش زعامتها قاضى القضاة «عبد الجبار بن أحمد الهمدانى» [٤١٥هـ/ ١٠٢٤م] ومن سلك مسلكه من التلاميذ والمريدين.

ولولا هذه الصحوة الاعتزالية فى عصر الدولة البويهية، ولولا ذلك القدْر الفكرى المشترك الذى جمع ما بين المعتزلة وبعض الشيعة وبعض الخوارج فى موضوعىْ «العدل والتوحيد» لاندثرت تمامًا آثار المعتزلة وأفكارهم فى الحرية والاختيار.

وإذا كانت هذه الصحوة قد أعادت الروح إلى الفكر الاعتزالى نحو قرن من الزمان، فإن التطورات السياسية والعسكرية التى أعقبت على نجم «الدولة السلْجُوقية» ـ ذات الطابع التركى، والمحافظة فكريًا، فى الثلث الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى ـ قد جعلت الآثار الفكرية للمعتزلة التى نجت من تدمير هذه الردة المحافظة الجديدة تقبعُ فى

بعض الخزائن كجزء من الفكر المحرم، وقسم من نوادر المخطوطات. بل إنه لم ينقذ هذه المخطوطات، أو بالأحرى بعضها، من الضياع نهائيا سوى بعض أئمة الزيدية باليمن، والذين كانوا يرون فى أصول العقائد رأى المعتزلة «ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»[1] حينما جمعوا قدراً كبيراً منها وأغلقوا عليه خزائن مكتباتهم بالجامع الكبير بصنعاء. وهى المخطوطات التى بدأنا هنا فى مصر نلتفت إلى أهميتها منذ نصف قرن، وإن كنا لم ننشر منها حتى الآن سوى القليل.

فإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة حقيقة ثانية عن أننا قد قرأنا عن أفكار المعتزلة فى «الحرية والاختيار» من خلال نصوص خصومهم، وفى غيبة من نصوصهم هم، وأن مفكرى المعتزلة الذين أتيحت لآثارهم ظروف النشر والانتشار، لم تكن من بين آثارهم هذه نصوص قد انفردت بالحديث المفصل والمتكامل عن موضوع «الحرية والاختيار»، كما هو حال آثار أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [١٥٩ ـ ٢٥٥هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٧٢م] والتى يغلب عليها الطابع الأدبى والاجتماعى والعلمى مثلاً، مما يتطلب من الباحث جهداً غير عادى فى جمع العبارات والسطور المتعلقة بهذا الموضوع، من بين عشرات المجلدات، ثم إعادة بنائها من جديد، لتعطينا فكرة متكاملة عن رأيهم فى هذا الموضوع، وهو أمر ليس بالسهل أو المتاح لكثير من الباحثين.

إذا علمنا كل ذلك أدركنا صعوبة جلاء هذه الصفحة من صفحات تراثنا العربى الإسلامى فى ظل غياب المصادر الأولى التى أفردت كل صفحاتها لقضايا هذه المشكلة، ومن ثم التمسنا العذر للذين توهموا أنه ليست لنا فى هذا الميدان أبنية فكرية جديرة بالدرس والتقييم، وأننا لم نعرف فى تراثنا عن الحرية فكراً يدانى ما عرفت الأمم الأخرى فى تراثها حول هذا الموضوع.

وهذه النتيجة التى قادتنا إليها هذه الدراسة، إنما توحى إلينا بأن هذه المخطوطات التى لا تزال بعيدة عن متناول المطبعة وأيدى المثقفين والقراء، والتى نعلم أن بعضها محل دراسات لبعض الرسائل والأبحاث الجامعية حاليًا، إنما هى مادة خصبة لدراسات

---

(١) الشهرستانى (الملل والنحل) جـ١ ص١٦٢ ط. القاهرة ١٩٦١م.

يجب أن يكون في مقدمة أهدافها إبراز الوجه المشرق المتعلق بموقف العرب المسلمين من قضية هامة من قضايانا المعاصرة، وهي قضية المعطيات التي قدمها أسلافنا فيما يتعلق بمشكلة حرية الإنسان، ونحن على ثقة من أن هذه الأبحاث، وخاصة الواعية منها، لن تبرز فقط أن لنا تراثًا هامًا في هذا الحقل، بل وستبرز قضية أخرى ذات أهمية كبرى تتعلق بمدى أصالة هذا الفكر في تراثنا، وارتباطه العميق والقديم بحياة الإنسان العربي، ومدى الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر، ومقدار التفاعلات التي صاحبت أفكارنا العربية الإسلامية عن الحرية في فترات تفاعلنا الحضاري والثقافي مع الحضارات الأخرى التي تمثلها واستفاد منها العرب المسلمون.

* * *

أصالة هذا التراث

وإذا كنا نؤمن بأصالة هذا التراث الذى خلّفه لنا أسلافنا العرب المسلمون فى ميدان الحرية، فإننا نود الإشارة فى مقدمة هذه الجزئية من جزئيات هذا البحث إلى أن لإثبات أصالة هذا الفكر فى تراثنا أهدافًا عدة فى مقدمتها:

١ ـ أن تستطيع أجيال أمتنا الحاضرة والمستقبلة التزود بالقدر الضرورى من الكبرياء المشروع، والثقة غير المفرطة بالنفس، لتستعين بكل ذلك على إنجاز المهام التاريخية الملقاة على عاتقها فى هذه الظروف. وما دام تراثنا الفكرى وتجارب أسلافنا العملية حافلين بكل هذه الشواهد التى تؤكد هذه الأصالة لهذا الفكر فى تاريخنا، فما حاجتنا إلى افتعال أسباب العزة والكرامة والكبرياء نشحن بها نفوس شبابنا، بينما لدينا من الكنوز والصفحات المشرقة ما لو نفضنا عنها الغبار وقدمناها بمنهج علمى لأدت لنا فى هذا العصر أجل الخدمات فى معركة البناء!

٢ ـ إن تبلور فكرنا العربى الإسلامى حول مفهوم الحرية، واستعراضنا لمختلف النظريات والنظرات التى خلّفها السلف فى هذا الموضوع، وتزكيتنا لوجهات النظر الأكثر تقدمًا وثورية من بين هذه المفاهيم؛ كفيل بأن يكوّن لدى مثقفينا ومفكرينا خلفية فكرية تعيننا على حسن الاختيار للمفاهيم المعاصرة فى الحرية التى نود إشاعتها وتطبيقها فى فترة الانتقال هذه التى تمر بها أمتنا هذه الأيام.

٣ ـ إن هذه الخلفية الفكرية التى يمكن أن تتكون لدينا حول موضوع الحرية إنما تساعد فى معركتنا التى لا بد لنا من خوضها، معركة الإصرار على أن يكون بناؤنا لحاضرنا ومستقبلنا بالحرية وعن طريق الحرية؛ لأن ذلك سيكون عندئذ مواصلة حاضرة لسيرة أمتنا الماضية، وممارسة معاصرة لأنضج المفاهيم التى صاغها أسلافنا وطبقوها، أو حاولوا تطبيقها فى هذا الموضوع.

وإذا كانت هذه بعض الثمار التي يمكن جنيُها من وراء إثبات هذه القضية، فإن ذلك سيعني، بالتبعية، الرد والتفنيد على كل الحجج وكل الادعاءات التي زعمت وتزعم أن حديث الحرية والبحث فيها إنما هو طارئ على الفكر العربي بفعل المؤثرات اليونانية التي حدثت في زمن العباسيين بعد ترجمة علوم اليونان. وهنا نود أن نشير إلى أن الهدف ليس الجدل مع أصحاب هذه المزاعم، ولا اتهام أرباب هذه الادعاءات ـ وأغلبهم مستشرقون أو سائرون على منهاج المستشرقين ـ بقدر ما هو الرغبة في تأكيد حقيقة نراها موضوعية وصُلْبة وعنيدة بقدر ما هي بسيطة وواضحة لا تستعصى على الأفهام. فاتت أصحاب هذه المزاعم، ولو أبصروها لكفَوْنا مئونة هذا الحديث. ولكنها قد فاتتهم، رغم بساطتها ووضوحها؛ لأنها إحدى ثمار المنهج العلمي في البحث، وهو المنهج الذي تنكَّب عن طريقه الكثيرون من هؤلاء الباحثين.

● ذلك أن بديهيات الحياة تطرح قضية لم يعد أحد يماري في صدقها الآن، وهي أن الإنسان، أي إنسان، وبصرف النظر عن مستواه الحضاري، عندما يجتمع إلى أخيه الإنسان، ويقيم معه جماعة بشرية ذات مصالح سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية متشابكة، فلا بد من أن تنشأ في هذا المجتمع علاقات تنظم شئون هؤلاء الناس، ولا بد لكل إنسان هنا من قدر من «الحرية» إزاء الآخرين، ولا بد لهؤلاء الآخرين من قدر من «النظم والقيود والقوانين» التي تكفل عدم استخدام «حرية الفرد» ضد «حريتهم» والعكس صحيح؛ أي التي تضمن التوازن بين الفرد والمجموع، ثم التوازن بين المجموعات البشرية المتعددة، قبائل كانت هذه المجموعات أم شعوبًا ودولاً.

وحول هذا المد والجزر والأخذ والعطاء والمنح والمنع الذي يصيب هذه «الحقوق» وتلك «الواجبات» تتفاوت المجتمعات في نصيبها من الحرية والعبودية، ولكن القضية قائمة والمشكلة حية ما دام الإنسان وُجِدَ في إطار المجموع، ومن ثم فإن إحساس الإنسان بهذه المشكلة هو أمر طبيعي، وتفكيره فيها شيء بديهي، وما دام له بناء فكري يعكس حياة مجتمعه المادية ويؤثر في هذه الحياة ويطورها، فلا بد من أن تكون لديه نظرات ونظريات ومفاهيم حول هذا الموضوع؛ موضوع الحرية.

● وليست علاقات الفرد مع غيره من الأفراد هي فقط المولِّد الطبيعي الوحيد لفكره ونشاطه العملي حول قضية الحرية، بل إن صراعه مع الطبيعة في سبيل فهمها ووعي

قوانينها ثم السيطرة عليها لتسخيرها فى منافعه، هو أيضا أمر يولد علاقات متشابكة ومعقدة بين الإنسان والطبيعة يجعل من سلطان الإنسان عليها وسلطانها عليه سبيلاً لإفراز فكر إنسانى حول الحرية فى هذا النطاق.

● وعلاقة الإنسان بالغيب وبما وراء الطبيعة، وتفاوت الديانات ـ سماوية كانت أم غير سماوية ـ فى الاحتفال بالأمور الغيبية، والاقتصاد أو الإفراط فى الحديث عن صور المغيبات وتفاصيلها وجزئياتها، وعن علاقة سلطان هذه الأمور وجبروتها بحرية الإنسان، كل ذلك كان ولا يزال مصدراً لفكر عالجه الإنسان حول هذا الموضوع.

فإذا كان هذا هو الشأن دائماً بالنسبة للإنسان، وإذا كان الإنسان العربى المسلم ليس بدعًا ولا هو نسيجَ وَحْده بصدد هذه البديهيات، فلا نحسب إلا أنه قد كانت له أفكار فى «الحرية» ومفاهيم حول «الجبر والاختيار»، و «الانعتاق والاستبداد»، منذ أن وعى ذاته وأدرك تبعات علاقاته مع رفقائه، ومع الطبيعة، ومع ظواهر الغيب وقواه التى لا تراها الأبصار، وإن قدمت لها العقول والقلوب العديد من التصورات، فما بالنا وهذا الإنسان العربى المسلم قد استظل بلواء فكر ثورى متقدم تمثل فى تعاليم الإسلام الجوهرية والنقية والبكر، وحتى قبل أن تترجم إليه علوم اليونان؟! أليس فى ذلك تأكيد أكثر لهذه الحقيقة الموضوعية والبسيطة التى يقدمها لنا المنهج العلمى فى البحث، والتى تقول: إنه لا بد أن تكون لهذا الإنسان العربى المسلم أفكارٌ عن الحرية ومفاهيم فى هذا الموضوع ما دام قد قامت له دولة وأصبح لديه علاقات يحكمها الشد والجذب والأخذ والعطاء والتناقضات والصراعات.

فقبل أن تتبلور مدرسة المعتزلة فى عهد شيخها واصل بن عطاء [٨٠ ـ ١٣٢ هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٤٩م] وترسى دعائم هذه المفاهيم الناضجة فى الحرية عند العرب المسلمين، كانت قد تكونت للخوارج فرق وقامت فى صفوفهم تيارات، وموقف الخوارج جميعًا قد كان إلى جانب «الشورى والاختيار» بالنسبة «للإمام» وانتخاب السلطة الحاكمة على أساس من الكفاءة وتوافر الشروط التى ليس فيها «النسب» أو العرق أو الاعتراف بشرف بعض الأنساب والسلالات، كما كان موقفهم جميعًا إلى جانب وجوب الثورة ضد أئمة الجور والظلم، وعدم جواز التهاون معهم لأى سبب من الأسباب. وفى هذه المواقف الفكرية التى وضعتها فرق الخوارج وتياراتهم فى التطبيق جذور للفكر العربى

الإسلامى فى الحرية، ومعالم طريق واصل المعتزلة تنميتها وبلورتها وصياغتها فى شكل نظريات.

كما أن الذين أرَّخوا للفرق الإسلامية وتحدثوا عن مقالاتها ونظرياتها قد حدثونا عن أن الكثير من فرق الخوارج قد رأت فى موضوع الحرية الإنسانية وصنع الإنسان لأفعاله واختياره لهذه الأفعال وقدرته على الفعل والترك ـ فى كل ذلك رأى المعتزلة. وذكروا لنا من فرق الخوارج هذه فرقة «الميمونية» و «الحمزية» و «الخلفية» و (أصحاب السؤال) وأصحاب «حارث الإباضى»، وهم الفرقة الثالثة من الخوارج الإباضية[1].

وإذا كان البعض يحاول أن يعود بفكر المعتزلة فى بعض مراحله إلى فكر اليونان، منكراً أصالة هذا الفكر فى تراثنا، حتى لتصل ببعض المستشرقين هذه الدعوى إلى حد القول بأنه «من المحتمل أن تكون القدرية أو القائلون بالإرادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظريتهم فى حرية الإرادة من المسيحية مباشرة»[2]. وإذا كانت هذه الدعاوى قد أثارت الكثير من الجدل والمناقشات[3]، فلا نعتقد أن أحداً من أصحاب هذه الادعاءات يجرؤ على الزعم بأن فكر الخوارج عن الحرية ـ وهو تراث طوره المعتزلة ونَظَّروه ـ قد نقله الخوارج عن اليونان أو الفرس أو الهنود أو الهلينية؛ لأن ظهور الخوارج هو أمر سابق على الالتقاء؛ ومن ثم التفاعل، مع هذه الثقافات والحضارات؛ وأيضاً لأن الخوارج لم يعرف عنهم الاهتمام بهذه المصادر الفكرية حتى بعد أن ترجمت أصولها إلى اللغة العربية، وذلك بسبب من طابع البداوة الذى طبع الكثير من فرقهم وأعلامهم، وبسبب من الحروب المتصلة والثورات المستمرة التى لم تدع لهم الوقت والإمكانيات اللازمة للنظر فى هذه المعارف الوافدة والتأثر بها والاستفادة منها، فضلاً عن النقل أو التقليد.

---

(١) (مقالات الإسلاميين) جـ١ ص٩٣، ٩٤، ١٠٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٦، وفخر الدين الرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص٤٨. ط. القاهرة سنة ١٩٣٨م. وكارلو ألفونسو نلينو (بحوث فى المعتزلة) ص٢٠٦، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٢) الدعوة إلى الإسلام، ص٩٣.

(٣) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة [إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية] ص٧٦، ط. القاهرة سنة ١٩٤٦م

ولقد كانت تجربة الخوارج ومقالاتهم فى الشورى والمساواة محاولة لإعادة الروح إلى التجربة السياسية البكر التى أقامها الإسلام فى صورة دولة شورية لا تمييز فيها بسبب اللون أو الجنس. تلك الدولة التى رأى فيها «أبو الوليد بن رشد» نموذجاً للدولة التى يصبو لقيامها الإنسان. عندما تحدث عنها فقال: «وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون»[1].

وهذه التجربة السياسية الشورية إنما كانت نموذجاً تطبيقياً على «الحرية والاختيار».

وقبل أن يتبلور للخوارج فكر فى هذا الميدان نجد الحسن بن على بن أبى طالب يتحدث إلى أهل «البصرة» فيؤكد لهم فى أحد كتبه أن الإنسان هو صانع أفعاله، سواء منها الخير أو الشر، وأن الناس «إن عملوا بالطاعة لم يحل (الله) بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم على ذلك، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصى لأسقط عنهم العقاب»[2].

وقبل الحسن بن على بن أبى طالب نجد أباه يفيض فى الحديث عن صنع الإنسان لأفعاله واختياره لها ومسؤليته عنها، فيتحدث إلى ذلك الشيخ الذى جاءه سائلاً عن خروجه وخروج الناس للحرب ضد معاوية بن أبى سفيان، وعن علاقة ذلك بالقضاء والقدر، وماهية هذا القضاء وذلك القدر. فأجابه على بن أبى طالب بأنه ليس «قضاء لازماً ولا قدراً حاتماً، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. إن الله ـ سبحانه ـ أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً... إلخ»[3]. ومن هنا كان رجوع المعتزلة بأفكارهم فى الحرية والاختيار إلى على بن أبى طالب وغيره من الخلفاء الراشدين، وذكرهم الأحاديث والمواقف والأحكام التى تؤكد انحياز هؤلاء الخلفاء إلى وجهة النظر هذه فيما يتعلق بأفعال الإنسان[4]. ومن هنا أيضاً كان حديث الحسن

---

(١) أرنست رينان [ابن رشد والرشدية] ص١٧٠، ١٧١. ترجمة عادل زعيتر. ط. القاهرة سنة ١٩٥٧م (والنص مأخوذ من طبيعيات ابن رشد ص٥١٤).

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى (المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل) «الباب الخاص بالمعتزلة» ص١٠. ط. حيدر أباد بالهند سنة ١٣١٦هـ.

(٣) نهج البلاغة. ص٣٧٥. ط. دار الشعب. القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(٤) شرح الأصول الخمسة. ص٢٤، والمنية والأمل. ص٨.

البصرى [٢١ ـ ١١٠هـ/ ٦٣١ ـ ٧٢٨م] إلى عبد الملك بن مروان [٦٦ ـ ٧٨هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م] عن أن السلف جميعًا كان هذا موقفهم إلى جانب الاختيار والمسئولية، وأن ظهور هذا الحديث إنما كانت مناسبته هى ظهور القول بالجبر الذى أحدثه الأمويون[1].

بل وأكثر من هذا فى الدلالة على أصالة الفكر العربى الإسلامى حول الحرية، وسبقه عصر الترجمة والتأثر بالثقافات غير العربية الإسلامية، تلك المصطلحات التى استخدمت فى هذه الأبحاث، فإننا نجدها جميعًا مشتقة من القرآن الكريم: كتاب العرب الأول والأقدس، وذلك مثل: «القضاء والقدر والجبر والاختيار». وبعض المستشرقين يغفل أحيانًا دور الحياة بالنسبة للإنسان العربى المسلم فى إفراز هذا اللون من ألوان الفكر، ولكنه لا يستطيع أن يغفل صلة هذه المصطلحات بالقرآن، ومن ثم دور القرآن فى نشأة الجدل والخلاف حول هذا الموضوع، فيرى: «أن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت كلها تقريبًا عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائمًا ـ تقريبًا ـ المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل، ولفظ «قدر» ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه»[2].

ونحن نستطيع أن نسوق عشرات الأدلة على مكان القرآن وآياته المتشابهة والمحكمة من الجدل والمناقشات التى دارت فى هذا الوقت المبكر حول حرية الإنسان وقضايا الجبر والاختيار، ففى الرسالة الصغيرة التى بعث بها الحسن البصرى إلى عبد الملك بن مروان يخبره فيها برأيه فى الموضوع نجده يدير الحديث حول أكثر من سبع وعشرين آية قرآنية[3]. وفى رسالة صغيرة للإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسى [١٦٩ ـ ٢٤٦هـ/ ٧٨٥ ـ ٨٦٠م] عن «العدل والتوحيد» يدور حديثه حول تسع وأربعين آية قرآنية[4]، وفى رسالة يرد بها على القائلين بالجبر يستشهد بسبع وثمانين آية قرآنية[5]،

(١) (رسائل العدل والتوحيد) جـ١ ص٨٣، ٨٤ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.
(٢) (رسائل العدل والتوحيد) جـ١ الدراسة والتقديم.
(٣) مخطوط مصور ٥٢٢١ آداب، دار الكتب المصرية.
(٤) المصدر السابق. جـ١ ص١٠٢ وما بعدها.
(٥) المصدر السابق. جـ٢ ص١٥٤ وما بعدها.

أما الإمام يحيى بن الحسين بن القاسم (٢٤٥ ـ ٢٩٨هـ/ ٨٥٩ ـ ٩١٠م) فإن رسالته التى يرد بها على المجبرة تحوى مائة وتسعة عشر شاهداً من القرآن الكريم[١]. وفى ذلك الدليل أبلغ الدليل على الصلة الوثيقة بين تراثنا العربى الإسلامى فى الحرية وبين القرآن، ومن ثم على أصالة هذا الفكر فى تراث العرب المسلمين.

بل إننا إذا ذهبنا نستقرئ التاريخ، وبالذات التفاعل الحضارى والثقافى بين العرب وغيرهم من الشعوب والحضارات والثقافات، فإن نتيجة هذا الاستقراء ستجعلنا نعجب أشد العجب من ذلك الافتراء على الحقيقة الذى يقوم به أولئك الذين ينسبون جذور تراثنا فى الحرية إلى علوم اليونان أو غيرهم من الشعوب، فالمستشرق «كارلو ألفونسو نلينو» يقول: إنه «فى الفترة ما بين سنة ٥٠هـ (٦٧٠م) و ٧٠هـ (٦٨٩م).. بدا القدريون يظهرون فى الشام»[٢]، فإذا علمنا أن هذا التاريخ إنما يسبق أول عهد العرب بالترجمة فى عصر الخليفة الأموى خالد بن يزيد، المتوفى سنة ٨٥هـ (٧٠٤م) أو سنة ٩٠هـ (٧٠٨م) بأكثر من ثلاثين عامًا. وإذا علمنا أن عهد خالد بن يزيد لم يشهد أية ترجمات للعلوم الفلسفية أو الإلهية أو الاجتماعية أو ما يمت إلى هذه الحقول والميادين بصلة من الصلات، وإنما اقتصرت الترجمة التى أشار بها وشجعها على بعض علوم الصنعة مثل الكيمياء والطب والنجوم[٣] وأنه حتى نهاية عصر هارون الرشيد [١٩٤هـ/ ٨٠٩م] «لم يحدث مجهود جدى فى فلسفة أرسطو.. لأن أرسطو حتى ذلك الوقت كان فى نظرهم (العرب) حجة فى المنطق فحسب[٤]، «ولم تبدأ دراسة الكندى [١٥٧هـ/ ٧٧٣م] وقد عمل فى مبدأ أمره مترجمًا[٥]، ولم تمتد معرفة العرب بالفلسفة الأرسطية «إلى الكتب غير المنطقية إلا فى عصر المأمون» [١٩٨هـ/ ٨١٣م][٦]، ومعنى ذلك أن بين ظهور الأفكار العربية الإسلامية حول مفهوم الحرية، فى صورة مدرسة

(١) المصدر السابق. جـ٢ ص٣٤ وما بعدها.
(٢) بحوث فى المعتزلة. ص٢٠٢.
(٣) الفهرست، لابن النديم. ص٢٤٢. ط. ليبزج. و (البيان والتبيين) للجاحظ. جـ١ ص٣٢٨. تحقيق عبد السلام هارون. ط. القاهرة سنة ١٩٤٨م.
(٤) أوليرى (مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب) ص٢٤١. ترجمة: د. تمام حسان. ط. القاهرة
(٥) المرجع السابق. ص٣٦٥.
(٦) بول كراوس (التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع). ص١٠٨ ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م «ضمن مجموعة».

فكرية سميت «القدرية» ؛ أي التي تنسب القدرة على الخلق والإبداع للإنسان، وبين ترجمة فلسفة أرسطو وإلهياته قرابة القرن ونصف من الزمان. وفي ذلك الدليل الذي لا ينقض على أن المفاهيم العربية الإسلامية عن الحرية قد كانت إفرازاً ذاتياً وطبيعياً للمجتمع العربي الإسلامي، ولم تكن منقولة إلى هذا المجتمع من خارج الحدود، وإن استفادت وتطورت فيما بعد ذلك بفعل التفاعل الخلاق بين هذه الحضارة العربية وهذه الثقافة الإسلامية وغيرها من الحضارات والثقافات.

وإذا كنا قد قدمنا الدليل على أصالة الفكر العربي الإسلامي حول الحرية، فلا بد وأن يكون الوقت قد حان لتقديم التصورات التي قدمها لنا أسلافنا العرب المسلمون حول هذا الموضوع؛ لأن ذلك ليس ضرورياً لنا من زاوية التاريخ فحسب، بل ـ وذلك هو الأهم ـ من زاوية تحديد أي هذه التصورات وأي هذه المفاهيم أجدر بالإبراز والتقديم، وأصلح كي يكون بالنسبة لنا خلفية فكرية في فكرنا الشوري الديمقراطي المعاصر، ومنطلقاً ننطلق منه إلى حيث نرسي قواعد المفاهيم المتقدمة في الحرية التي نريد لها السيادة والشيوع والثبات.

* * *

أهم المدارس فى هذا الميدان

المدارس الفكرية التى تناولت هذه القضية من قضايا الإنسان العربى المسلم لم تقف كلها إلى صف حريته وتحرره، كما أنها لم تقف جميعًا ضد هذه الحرية وذلك التحرر، وإذا كنا نستطيع أن نميز من بينها مجموعتين من التيارات والمواقف إزاء هذه المشكلة، مجموعة وقفت على أرضية الجبر وأنكرت أن يكون الإنسان حرًا خالقًا لأفعاله وصانعًا لمصيره، وأخرى وقفت على أرضية الاختيار، وذهبت إلى حيث الحكم بحرية الإنسان وخلقه لأفعاله ومسئوليته عن نتائج هذه الأفعال، إذا كنا نستطيع أن نصنف هذه التيارات تحت هذين الموقفين الإجماليين المتسمين بالعموم، فإنه يطالعنا فى ثنايا هذه العملية الكثير من الفروق والعديد من السمات والقسمات التى تمايز ما بين مدرسة وأخرى وتيار وآخر، وهو الأمر الذى يجعل التناول الأدق لهذه المدارس أمرًا يتطلب منا أن نفرد لكل فريق ولكل مدرسة بعضًا من هذا الحديث.

فلنبدأ إذن عرضنا لمعسكراتها وأفكارها، ولنقدم الحديث عن الذين قالوا بالجبر، وأنكروا حرية الإنسان، وهم، أساسًا، مدرستان:

١ ـ المجبرة الخلص.

٢ ـ والمجبرة المتوسطون.

١ ـ المجبرة الخُلَّص

وهم الذين ذهبوا إلى أن الإنسان لا حول له ولا طول، ولا تأثير فيما يصدر عنه من أفعال، وإلى أن هذه الأفعال مضافة إليه ومصاحبة له فقط، يجريها الله ـ سبحانه وتعالى ـ على الإنسان، ورفضوا التسليم بأن للإنسان قدرة على الفعل، ومن باب أولى رفضوا أن يكون خالقًا لهذه الأفعال، وفسروا ظواهر الآيات القرآنية التى تنسب

الأفعال إلى فاعليها بأن ذلك على سبيل المجاز؛ لأنه «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده، وإنه هو الفاعل. وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز»[1].

بل إنهم لم يذهبوا إلى نفى القدرة والفعل فقط عن الإنسان، بل شبهوه أحيانًا بالريشة المعلقة فى الهواء، تميلها الريح حيث شاءت، وأحيانًا أخرى بالحجر والجماد الذى ليس له من الأمر شىء فيما يُفعل به، وفى كل الحالات قطعوا بأنه «ليس قادرًا البتة»[2]. وزعيم هذه الفرقة هو جهم بن صفوان الذى قتل فى سنة (١٢٨هـ/ ٧٤٥م) أو سنة (١٣٠هـ) أو سنة (١٣٢هـ)، على خلاف فى ذلك؛ ولذلك سميت هذه الفرقة «الجهمية» نسبة إليه[3].

ومن الطرائف التى يحكيها ابن النديم عن أحد أقطاب هذه المدرسة، ويسمى «سلام القارى»، والذى يكنى بأبى المنذر: أنه فاجأ ذات يوم أحد عبيده الأرقاء وهو يقترف جريمة الزنا مع إحدى جواريه «فقال له: ما هذا، ويلك؟!» فقال له الغلام: «كذا، قضاء الله»، فقال له أبو المنذر: «أنت حر لعلمك بالقضاء والقدر»؟!! ثم كافأه على «علمه» هذا بالقضاء والقدر فزوجه بالجارية الحسناء علاوة على تحريره من الرق!![4].

ولا يحسبن إنسان أن حادثة أبى المنذر هذه إنما هى من الحوادث الفردية التى بالغ فيها الرجل فى تطبيق مذهب الجبرية الخلص وتفسيره؛ لأن هذا الفريق من أصحاب الجبر قد بلغ بهم الغلو والإصرار على نفى القدرة عن الإنسان وإنكار استطاعته وإرادته ومشيئته، والعداء لمبدأ حريته واختياره حدًا جعلهم ينسبون جميع الأفعال ـ حتى ما كان منها قبيحًا وشنيعًا ـ إلى ذات الله ـ سبحانه وتعالى ـ بل لقد بلغت ببعضهم الجرأة فى ذلك إلى حد المناظرة والجدل. وفى سوق «الوراقين» ببغداد جاء أحدهم ليجادل أبا الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٥٢ ـ ٨٤٩م)، أحد رجالات المعتزلة، متوهمًا أنه سيفحمه عندما يسأله قائلاً: «من جمع بين الزانيين؟». ولكن أبا الهذيل قد أسرع إلى

---

(١) مقالات الإسلاميين. جـ١ ص٢٧٩.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص٦٨.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون. ص٢٩١. وأبو الحسن الخياط (الانتصار) ص٥٤. تحقيق وتقديم د. نيبرج. ط. القاهرة سنة ١٩٢٥م. وجمال الدين القاسمى (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص٢١. ط. القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

(٤) الفهرست. ص١٨٠.

جوابه ببديهة يدعمها المنطق، فقال له: «يا ابن أخي، أما بالبصرة - مركز الاعتزال - فإنهم يقولون: القوادون. ولا أحسب أهل بغداد يخالفونهم على هذا القول. فما تقول أنت؟!!» فخجل الرجل وسكت[1].

ولعل في هذا الغلو الذي بلغ حد الشنعة من جانب أصحاب «الجبر الخالص»، مضافًا إليه روح العصر الذي نعيش فيه الآن، ما يغني عن صرف الوقت والجهد في الرد على هذا المنطق الذي قادهم إلى ما قالوا به، هذا إذا سلّمنا أن خلف هذا التيار الجبري «منطق» يستحق الجدل والنقاش!.

٢ - المجبرة الوسط

وهم الذين اتخذوا من هذه القضية موقفًا وسطًا، فلم يقولوا بالجبر الخالص كما صنعت الجهمية، ولم يقولوا بخلق الإنسان لأفعاله وحريته واختياره كما قالت المعتزلة، فأثبتوا للإنسان «قدرة» ولكنها دون ما يؤهله لخلق أفعاله وصنعها، وقالوا: «إننا لا نقول إن العبد ليس بقادر، بل نقول إنه ليس خالقًا»[2]. أما الثمرة التي أثمرتها هذه «القدرة» التي اعترفوا بها للإنسان فلقد سموها «الكسب»، فقالوا: إن الله «يخلق» الأفعال جميعًا، وإن الإنسان «يكسب» منها ما يقترن به ويصاحب جوارحه وأعضاءه.

وللوهلة الأولى يبدو هذا الفريق من المجبرة - ككل الذين يتخذون الموقف التلفيقي في القضايا الخلافية - باحثًا عن المنقذ خلف الألفاظ، لا الفريق الذي يخوض ميدان الصراع الفكري بقلب جسور، ثم ينحاز إلى طرف من الأطراف، وينطلق من فوق أرضية ثابتة.

فهم في الحقيقة ينكرون أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله، ويرون أن صنعه لمصيره لا يعدو دائرة «المجاز» وما هذا الكسب الذي أثبتوه للإنسان إلا واجهة لا مضمون لها ولا جدوى من ورائها. يحاولون بواسطتها التخلص من ذلك الحرج الذي يوقع فيه المجبرة الخلّص أنفسهم عندما يؤدي قولهم إلى «التجوير» لله، والجرأة على صفة

---

(١) الشريف المرتضى (أمالي المرتضى) القسم الأول. ص ١٨٠.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص ٦٨.

«العدل» التي يجب أن يوصف بها؛ وذلك بسبب قولهم إنه سيعذب العصاة، على الرغم من أنه هو صانع المعاصي وخالق العصيان، ومجبر أصحابها على فعلها وارتكابها.. فهربًا من هذا الموقف، وحتى لا يتهموا «بالتجوير»، قال المجبرة الوسط: إن لهذا الإنسان «كسبًا» يثاب ويعاقب على أساسه، أما ما هو هذا «الكسب» الذي أثبتوه، وما حقيقته، فإننا نستطيع أن نلمسه من الصياغات التي عبروا بها عنه أثناء تفرقتهم بينه وبين فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ عندما قالوا: إن «الفرق بين الفعل الواقع من الله ـ عز وجل ـ والفعل الواقع منا، هو أن الله ـ تعالى ـ اخترعه وجعله جسمًا أو عرضًا أو حركة أو سكونًا أو معرفة، أو إرادة أو كراهية، وفعل ـ عز وجل ـ كل ذلك فينا، بغير معاناة منه، وفعل تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه ـ عز وجل ـ خلقه فينا، وخلق اختيارنا له، وأظهره ـ عز وجل ـ فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن»[1].

وعندما قال الإمام الغزالي في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) أن فاعلة الإحراق ليست هي النار، وإنما حدث الإحراق مقارنًا ومصاحبًا للنار، فإنما كان يعبر بدقة عن مفهوم «الكسب» عند «المجبرة الوسط» الذين قالوا إن «أفعال العباد واقعة بقدرة الله ـ تعالى ـ وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله ـ سبحانه ـ أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما. فيكون فعل العبد مخلوقًا لله ـ تعالى ـ إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته. وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»[2].

وفي الحقيقة أن هذا «الكسب» شيء ليس له كنه أو وجود. ولقد أبصر المعتزلة ما في هذا الموقف من خطر على القضية المطروحة، ولقد كانوا محقين في ذلك بسبب من خطر هذا الموقف، وبالذات على عقول الجمهور والعوام، فتتبعوا هذه الفكرة بالمناقشة والحجاج والتفنيد، حتى وصلوا في النهاية إلى تعرية هذا الموقف من كل ثياب الجدية والموضوعية والإقناع.. فماذا قالت المعتزلة حول هذا الموضوع؟ موضوع «الكسب»؟

---

(١) ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ٣ ص٢٥ ـ ط القاهرة ـ سنة ١٣١٧هـ.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون. ص١٢٤٣.

لقد أفاضوا في تفنيد حجج المجبرة المتوسطين التي حاولوا بها إثبات ما يسمى بـ «الكسب» كي يكون مبرراً للثواب والعقاب، وانطلقوا في صراعهم الفكري هذا تجاه الحصن الذي حاول هؤلاء المجبرة إقامته، فهدموه، وقالوا لهم: إذا كنتم تريدونه مبرراً للثواب والعقاب، ومبرراً لنفي «الجور» عن الله، فيجب أن يكون هذا «الكسب» واقعاً بقدرة الإنسان، وأن تكون لقدرته الصلاحيات في فعل الأفعال أو تركها، أما وإنكم تقولون: إن الفاعل حقيقة هو الله، وأن ليس للإنسان سوى دور «المحل» الذي قام به الفعل، و «الظرف» الذي صاحب قيام الفعل وحدوثه، فإن «الكسب غير معقول، ولو ثبت معقولاً لكان لا يصح أن يكون جهة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً؛ لأن عندهم (المجبرة المتوسطون) أن «الكسب» يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة يتصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب؛ لأن هذا كسبيل أمر المرمي من شاهق بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب والعقاب، لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك في الكسب، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة»[1]، وإذا لم تكن للإنسان قدرة على الفعل والترك، فكيف يكون مسئولاً عن «الكسب»؟، إنه في هذه الحالة سيتحول إلى شيء لا حقيقة له[2].

وعلى الرغم من أن موقف «المجبرة الخلص» هو موقف مرفوض من جانب المعتزلة، إلا أنهم قد رأوه أكثر تماسكاً ومعقولية من هذا الموقف الذي يتخذه أصحاب نظرية «الكسب»؛ وذلك لأنه لا شيء أدعى إلى الرفض وأقرب إلى اللامعقولية من المواقف الوسط التي تجتهد للتلفيق بين المواقف المتناقضة، فتجهد الحقيقة دونما ثمرة نافعة أو نجاح يطمئن إليه عقل الإنسان. ومن هنا قالت المعتزلة: «إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها، وعند جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا، ويقول: إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان وإن لم يخلق لم يكن. وعند ضرار بن عمرو (من

---

(١) (شرح الأصول الخمسة). ص٣٧٠، ٣٧١.
(٢) (المغني في أبواب التوحيد والعدل). جـ٨ ص١٨٢.

المجبرة الوسط) أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب، وقد شارك جهماً في المذهب، وزاد عليه في الإحالة؛ لأن ما ذكره جهم ـ على فساده ـ معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلاً»[1].

ثم تمضى المعتزلة فى الدلالة على عدم معقولية هذا المذهب بالرفض الذى استقبل به من كثير من الفرق الإسلامية، إذ «أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة فى ذلك، الزيدية والمعتزلة، والخوارج، والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه، فلولا أنه غير معقول فى نفسه وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوجد فى واحد من هذه الطوائف، على اختلاف مذاهبم وتنائى ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم فى هذه المسألة، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة»[2].

وهكذا يحاصر المعتزلة فكرة «الكسب» التى توهم «المجبرة المتوسطون» أنها زورق النجاة من المأزق الذى وضعوا أنفسهم فيه، عندما وقفوا بين المعسكرين المتنازعين فى موضوع أفعال الإنسان.

ثم تقدم المعتزلة خطوة إلى الأمام ليقولوا: إن «الكسب» هو «كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبًا؛ ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمحترف بها كاسبًا، والجوارح من الطير كواسب»[3]، وإن ذلك موضوع آخر غير الذى نحن فيه.

أما الفرق الإسلامية التى رأت فى أفعال الإنسان هذا الرأى، ووقفت من هذه القضية هذا الموقف، فهى «الأشاعرة» أتباع أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، وكذلك «الضرارية»: أتباع ضرار بن عمرو، الذى كان معاصراً لزعيم المعتزلة واصل بن عطاء[4]، وكذلك «النجارية»، أصحاب محمد بن الحسين النجار، وهم الذين تفرقت بهم السبل إلى فرق ثلاث، إحداها سميت:

---

(١) (شرح الأصول الخمسة). ص٣٦٣.
(٢) المصدر السابق. ص٣٦٥.
(٣) المصدر السابق. ص٣٦٤.
(٤) تعليقات د. نيبرج على (الانتصار) للخياط. ص١٨٥.

«البرغوثية»، وثانيتها: «الزعفرانية» وثالثتها «المستدرجة»[1]، وكذلك «الشيبانية» وهم أصحاب «شيبان بن سلمة»[2]. وجميع هذه الفرق ترى هذا الموقف الوسط فى هذه القضية الهامة المتعلقة بحرية الإنسان واختياره وعلاقته بما يصدر عنه من أفعال، وهو الموقف الذى أوسعه مفكرو المعتزلة دحضاً وتفنيداً.

٢ ـ فلاسفة التصوف

وهؤلاء هم الذين تعدت صناعتهم واهتمامهم دائرة الرياضات الروحية إلى حيث طرقوا البحث فيما وراء الطبيعة، ولكن بمنهج غير منهج الفلاسفة العقلانيين، فبدلاً من أن يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع أحكام العقل ومعطيات البرهان، تراهم قد أولوها تأويلاً مغرقًا فى الغرابة، وأحيانًا مغرقًا فى الشذوذ، وفى أحيان أخرى نجدهم قد لووا عنق قواعد التأويل فى اللغة العربية، كل ذلك فى سبيل جعل معطيات «الذوق والشهود» الصوفية هى الحكم والمرجع والمعيار فى تفسير هذه النصوص.

والذين سلكوا هذا السبيل من متصوفة المسلمين عديدون، وفى مقدمتهم، إن لم يكن أبرزهم جميعًا، الشيخ محيى الدين بن عربى (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠م). ومن هنا فإن اختيارنا لرأيه فى حرية الإنسان كنموذج لهذه المدرسة من متصوفى الفلاسفة، أو الفلاسفة المتصوفين، إنما هو اختيار يضمن لنا جلاء هذه الصفحة من صفحات الفكر الإسلامى المتعلق بالحرية الإنسانية إلى حد كبير.

وحتى نفهم ابن عربى فى أى موقف من مواقفه الفكرية، وكذلك فى موقفه من حرية الإنسان، فلا بد أن نعى تماماً أن نظريته فى وحدة الوجود، وإيمانه بوحدة «الحق» (الله) و «الخلق» (الكائنات) إنما هى القاسم المشترك الأعظم الذى يظلل كافة آرائه ووجهات نظره حيثما فكر، وأينما درس وبحث، وفى كل شأن من الشئون أو موضوع من الموضوعات، فوحدة الوجود هى المنظار الذى أبصر من خلاله ابن عربى كل شىء، سواء أكان ذلك فى عالم الفكر أو عالم السلوك.

---

(١) (كشاف اصطلاحات الفنون). ص١٣٨٢، ١٣٨٣، ١١١، ٦١٦، ٤٨٤. و (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين). ص٦٨.

(٢) (التعريفات). ص١١٤.

وهناك حقيقة لا بد من إبرازها بصدد أفكار الذين قالوا بوحدة الوجود من الفلاسفة، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وهي ذات صلة وثيقة بموضوعنا هذا الذي نسوق فيه الحديث، وهي العلاقة بين «الحق» وبين «الخلق» وأيهما الأصل والأساس وأيهما الظل والفرع؛ وذلك لأن الذين رأوا أن الأصل والأساس هو «الحق» قد عرفوا بالإلهيين من أنصار وحدة الوجود، بينما الذين رأوا في «الحق» مجرد ظل «للخلق» قد عرفوا بالماديين من أصحاب وحدة الوجود، ونحن نجد لهؤلاء الأخيرين نموذجًا في الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) الذي رأى أن فكرة الله «شاملة لكل شيء، ولما كان فهم الأشياء هو ـ في رأي سبينوزا ـ فهم الله أيضًا، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيرًا في الله». ويزداد هذا الرأي قوة إذا نظر إلى فلسفة سبينوزا بأسرها من خلال معادلته الأساسية: «الله الطبيعة». فهذه المعادلة إذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها تجعل البحث في اللاهوت غير ذي موضوع، ما دام البحث في الطبيعة ذاتها، سواء في مجموعها أو في تفاصيلها، يستنفد بذاته كل أطراف المعرفة. وفي هذه الحالة تغدو فكرة الله عنصرا يمكن حذفه من فلسفة سبينوزا، على أساس أنها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى اعتاد سبينوزا أن يعبر بها عن أفكاره المغايرة لكل الفلسفات المدرسية»[1]، فاسبينوزا يقول بوحدة الوجود، وحدة الله والطبيعة، وعلى الرغم من عبارته التي يقول فيها: «كل ما يوجد يوجد في الله ولا يمكن أن يوجد شيء أو يتصور دون الله»[2] إلا أن الأساس عنده إنما هي الطبيعة؛ ومن هنا كان الله عنده مجرد فكرة يمكن تحصيلها عندما نفهم الطبيعة جزئيا وكليا فهما فلسفيًا.

فأين مكان ابن عربي من هذا المعسكر؟ وما هي الأرض التي وقف عليها بنظريته في وحدة الوجود؟

إن الدكتور أبو العلا عفيفي يقول: إن ابن عربي قد «غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية، حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل»[3]. ونحن بالطبع لا نريد أن نناقش

---

(١) د. فؤاد ذكريا (سبينوزا) ص١٣٢، الطبعة الأولى. القاهرة.

(٢) المرجع السابق: ص١٥٣.

(٣) مقدمة (فصوص الحكم) لابن عربي. ص٣٥. ط. القاهرة سنة ١٩٤٦م.

صحة هذا الرأى فى وحدة الوجود عند ابن عربى ؛ لأن ذلك خارج عن الغرض الذى عقدنا له هذه الصفحات ، وإنما نريد أن نقول إن وجهة النظر هذه لا تستقيم ولا تثبت للتمحيص عندما تدرس رأى ابن عربى فى الحرية الإنسانية ، وهى القضية التى نظر إليها ، كالعادة ، من خلال منظار وحدة الوجود .

ذلك أن الدراسات الإسلامية لهذه القضية ، قضية الحرية ، مثلها كمثل الدراسات الكلامية واللاهوتية فى الأديان الأخرى سماوية كانت أم غير سماوية ، إنما نظرت إلى هذه القضية وناقشتها وأعطت فيها وجهات النظر ، وفى تصورها أن الإنسان ـ «الخلق» ـ فيها طرف ، والله ـ «الحق» ـ طرف آخر ، ثم توزعتهم المعسكرات والاتجاهات حول : من الذى يخلق الأفعال؟ ولمن القدرة والإرادة والاستطاعة والمشيئة؟ وما هى حدود الحرية التى يتمتع بها كل طرف من الأطراف؟ وإذا كان ابن عربى قد نظر هذه القضية من خلال منظار وحدة الحق والخلق ، فأى الطرفين عنده هو الأساس؟ وأيهما هو صانع الأفعال والمسئول عنها؟ الحق؟ أم الخلق؟ . . الله؟ أم الإنسان؟

ونحن نستطيع أن نقول باطمئنان شديد : إن ابن عربى قد رأى أن الإنسان هو مصدر الأفعال ، ورأى فى «الحق» طرفًا تابعًا «للخلق» فى هذا المضمار !! . . أما نصوصه الدالة على ذلك فإنها كثيرة جدًا ، وسنختار منها ما لا يتطرق إليه الشك أو التأويل فى هذا السبيل .

* فهو يحدثنا عن أن الله هو الذى يحكم فى الأشياء ، أى يقضى ، ولكنه يرى أن هذا القضاء الإلهى تابع للعلم الإلهى ، وإذا كان العلم الإلهى ـ كما يرى ابن عربى ـ تابعًا للأشياء وتابعا منها ، فإن الأشياء هى التى تقضى وتحكم فى واقع الأمر وحقيقة المسألة . . انظر إليه وهو يقول : «اعلم أن القضاء حَكَم فى الأشياء ، وحُكم الله فى الأشياء على حد علمه بها وفيها . وعلم الله فى الأشياء ما أعطته المعلومات مما هى عليه نفسها . والقدر توقيت ما هى عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد . فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها . . . وهذا هو عين سر القدر ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ ، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ . فالحكم فى التحقيق تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها ، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه

بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان. . . فالله ﴿ أعطى كل شيء خلقه ﴾ فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم - كما قلنا - إلا بما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر»[1].

بل إننا نرى ابن عربي يجاهر بالقول بأن الحكم الذي هو القضاء، وإن نسب إلى «الحق» إلا أن الحقيقة وذات الأمر أننا نحن الذين نحكم ونقضي، لا «الحق»، وذلك عندما يقول: «الحق» «ما يحكم علينا إلا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه»![2].

* ثم هو يزيد هذه القضية إيضاحًا عندما يؤكد مسئولية «الخلق» عن أفعالهم، ومن ثم «منطقية» حسابهم ومجازاتهم عليها، ويناقش هذه القضية من خلال حديثه عن صدور علم الله عن ذوات «الخلق»، وتبعية هذا العلم للمعلوم، فيقول معلقًا على قوله - سبحانه -: ﴿ وهو أعلم بالمهتدين ﴾ «أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثبات عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال ﴿ وهو أعلم بالمهتدين ﴾، فلما قال مثل هذا قال أيضًا: ﴿ ما يبدل القول لدي ﴾؛ لأن قولي على حد علمي في خلقي ﴿ وما أنا بظلام للعبيد ﴾، أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون؛ ولذلك قال: ﴿ ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾، فما ظلمهم الله، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول، فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم.

---

(١) فصوص الحكم، ص١٣١، ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص٨٢.

فالكل منا ومنهم	والأخـــذ عنا وعنهم
إن لا يكونون منا	فنحن لا شك منهم»[1]

كما يرى أن مشيئة الله تابعة لعلمه الذى هو معلوم للمعلومات «فمشيئته أحدية التعلق، وهى نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر فى المعلوم، بل للمعلوم أثر فى العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه»[2].

كما يرى أن الإنسان هو مصدر ما يقع له من خير أو غيره، إذ «لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم فى أحوالها... فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعّم ذاته ومعذّبها فلا يذمّن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه»[3].

* أما عن دور الحق فى هذا الميدان، وأى الأشياء له، ومن صنعه، وماذا تبقى من الخالق للحق عند ابن عربى فى هذا الصدد.. فإن ذلك يتضح من قوله ـ مخاطبًا الإنسان (الخلق) ـ: إن الحق «ليس له إلا إفاضة الوجود عليك»، وأما الحكم، أى القضاء فإنه «لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فتعين عليه ما تعين عليك، فالأمر منه إليك ومنك إليه، غير أنك تسمى مكلَّفًا ـ بفتح اللام المشددة ـ وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى، بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفًا: اسم مفعول»[4].

* أما عن العلاقة بين الخلق وبين الدين والشرع والناموس، فإن ابن عربى يرى أن الإنسان هو صانع الدين ومنشئه، بينما التشريع ووضع الأحكام من صنع الحق، فهو يتحدث عن «﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾، وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك، والذى من عند الله تعالى هو الشرع الذى انقدت أنت إليه، فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك الذى قام

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٠، ١٣١.
(٢) المصدر السابق. ص٨٢، ٨٣.
(٣) المصدر السابق. ص٩٦.
(٤) المصدر السابق. ص٨٣.

بالدين وأقامه، أى أنشأه، كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك فما سعدت إلا بما كان منك»[1].

* بل إن هناك قضية هى أشد جرأة مما تقدم، يحسم فيها ابن عربى، من خلال نفس الموقف الذى تحدثنا عنه هنا، وهى قضية: من الذى يكوّن الأشياء؟ الله صنع هذا التكوين؟ أم هو من صنع نفس الأشياء؟.. إن ابن عربى يرى أن الله هنا «الآمر» بالتكوين فقط، أما نفس التكوين فهو صادر من نفس الأشياء؟! وهو يحدثنا عن ذلك بمناسبة تفسيره لقول الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٤٠) ﴾، فيقول: «فنسب التكوين لنفس الشيء، عن أمر الله، وهو الصادق فى قوله، وهذا هو المعقول فى نفس الأمر»، ثم يضرب لذلك مثلاً توضيحيًا، فيستطرد قائلاً: «كما يقول الآمر، الذى يُخاف فلا يُعصى، لعبده: قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد»[2].

وهكذا نجد أنفسنا حيال مذهب غريب وطريف وجرىء فى موضوع الحرية، يقدمه لنا ابن عربى من خلال نصوصه الصعبة والعميقة، وبين ثنايا عباراته التى بثها فى العديد من مؤلفاته، وخاصة (فصوص الحكم) الذى ركز فيه مذهبه فى وحدة الوجود.

فإذا نحن أردنا أن نقيم هذا المذهب كى نضعه فى مكانه بين المذاهب التى حفل بها الفكر الإسلامى إزاء هذا الموضوع، فإننا نستطيع أن نقول: إنه مذهب فيه «جبر» وفيه «اختيار»، ولكن الجديد هنا هو أن ابن عربى قد جعل «الجبر» من نصيب الحق، بينما جعل «الاختيار» من نصيب «الخلق»، على عكس ما هو متصور ومنتظر، وعلى عكس كل المذاهب «الجبرية» الإسلامية، وهذه الحقيقة التى وصلنا إليها هنا تجعل من تغليب ابن عربى جانب الخلق على جانب الحق ـ على الأقل فى موضوعنا هذا ـ أمرًا لا جدال فيه، ومن ثم تجعل من «جبريته» هذه جبرية مادية، على عكس ما قال به عنه بعض دارسيه[3].

(١) المصدر السابق. ص٩٤، ٩٥.
(٢) المصدر السابق. ص١١٦.
(٣) تعليقات د. أبو العلا عفيفى على (فصوص الحكم) ص٢٢.

وأما أنه يرى «الاختيار» فى جانب «الخلق» فلأنه يتحدث عن أن «الهم الامتثال وعدم الامتثال» إزاء قول الحق؛ لأن الذى يحدد سلوكهم ليس «الحق»، وإنما الحال الذى كانوا عليه فى حال عدمهم وثبوتهم، وعندما كانوا «ممكنات» وقبل أن ينتقلوا إلى حالة «الوجود بالفعل»[1].

٤ـ المتصوفة العمليون

أما المتصوفة الذين وقفت بهم أفكارهم دون الحديث الفلسفى فى قضايا الإنسان وعلاقاته بما وراء الطبيعة، والذين جعلوا من الرياضات الروحية ومجاهدة النفس شغلهم الشاغل والصارف عن متاهات التفلسف الصوفى، فإنهم قد أدلوا بدلوهم هم أيضًا فى هذا الموضوع، وكما اتخذنا ابن عربى نموذجًا قدمنا من خلاله رأى متفلسفة التصوف فى قضية الحرية الإنسانية، فإننا نختار علمًا من أعلام المتصوفة العمليين هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى [٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م] صاحب (الرسالة القشيرية)، لنرى من خلال أفكاره رأى هذا الفريق فى قضية الحرية الإنسانية.. فماذا قال القشيرى فى هذا الموضوع؟

إننا نجد عنده، كما عند غيره من هذا الفريق من المتصوفة، الحديث الصريح عن «الحرية» و«العبودية»، وليس مجرد الحديث عن «الجبر» و«الاختيار»، كما صنع المفكرون العرب المسلمون الآخرون، ولكننا سنجد خلف هذه المصطلحات نفس الحديث الذى نجده خلف مصطلحى «الجبر والاختيار»؛ أى نفس الحديث عن الفعل الإنسانى، ممن هو؟ ولمن ينسب؟ الله ينسب؟ أم للإنسان؟

ورغم تمجيد هؤلاء المتصوفة للحرية، ودعوتهم إليها، إلا أنهم، فى النهاية، أنصار لـ«الجبر» وأعداء لحرية الإنسان؟! أما كيف كان ذلك كذلك؛ فلأن مضمون «الحرية» ومفهومها عندهم إنما هو الانسلاخ عن الدنيا، وإدارة الظهر لها، والسعى للفناء فى ذات الحق الذى رأوه مصدرًا لكل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان «فالحرية: ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجرى عليه سلطان المكونات»[2].

---

(١) المصدر السابق. ص١٣١.

(٢) الرسالة القشيرية، ص١٧٠، ١٧١. تحقيق وتعليق الشيخ زكريا الأنصارى. ط. القاهرة سنة ١٩٦٦م.

ولكن هذه الصياغة لهذه القضية يمكن أن تخدع القارئ، أو على الأقل توهمه أن الإمام القشيري يرى أن الحرية تتطلب الانعتاق من سلطان المخلوقات و «سلطان المكونات»، وأن في ذلك مغالاة في الانحياز إلى جانب حرية الإنسان، ولكن إذا علمنا أنه يقول، نقلاً عن أستاذه: «اعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية» وأن «من أراد الحرية فليصل إلى العبودية»[1]، علمنا أن المضمون والمعنى هنا بخلاف العنوان، بل هو ضده بالتأكيد.

ولا يعترض معترض على هذا التخريج بسبب من أن هذه «العبودية» قد رآها المتصوفة من «الخلق» «للحق»؛ لأننا إنما حكمنا عليها بأنها لا تعني الحرية التي نتحدث عنها، والتي نريدها بناء على موقف أصحابها من قضية «الأفعال الإنسانية».. لمن هي؟ ومن هو خالقها؟.. فهذا هو المحك والفيصل في هذا الموضوع. والإمام القشيري ينقل في (باب العبودية) عن أبي علي الدقاق قوله: إن «العبودية أتم من العبادة. فأولاً عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة، فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص... ويقال: العبودية: ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، ويقال: العبودية: التبري من الحول والقوة، والإقرار بما يعطيك ويوليك من الطول والمنة»[2]، فإذا كانت العبودية هي: ترك الاختيار، والتبري من الحول والقوة، وإذا كانت الحرية هي العبودية، فلا نحسب إلا أن هذا المذهب، في القول النهائي، مذهب «جبري» مناهض لحرية الإنسان بالمعنى المفهوم من هذا التعبير.

٥ـ الفلاسفة العقلانيون

وهم الذين مثلوا التيار الأرسطي في الفكر العربي الإسلامي، أو على الأقل حاولوا التوفيق ما بين أسس نظريات أرسطو وجوهريات الفكر الإسلامي كما جاء بها القرآن الكريم، وهم الذين أطلق عليهم اسم «الفلاسفة المشائين» احترازاً عن فلاسفة النزعة «الإشراقية» ذات الطابع الصوفي والمتأثرة بأفكار الأفلاطونية المحدثة، من أمثال الفارابي (٢١٧ـ٣٣٩هـ/ ٨٣٢ـ ٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠ـ٤٣٩هـ/ ٩٨٠ـ١٠٤٧م).

---

(١) المصدر السابق. ص١٧١.
(٢) المصدر السابق. ص١٥٤.

والنموذج الذى سنقدم من خلاله وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين المسلمين فى قضية الحرية الإنسانية هو أبو الوليد بن رشد (٢٠٨ ـ ٢٨٥هـ/ ٨٢٣ ـ ٨٩٧م) الذى تناول هذه القضية وأعطى فيها رأيًا واضحًا ومحددًا، وبالذات فى مؤلفاته هو التى أبدعها، والتى تعبر عن رأيه الذاتى أكثر مما تعبر عنه شروحه على آثار أرسطو، حكيم اليونان.

وإذا كان عرضنا للقضية، حتى الآن، قد أشار إلى أنها قد شهدت العديد من وجهات النظر والمعسكرات الفكرية، ما بين «مجبرة خلص». و«مجبرة وسط»، وأنصار للحرية والاختيار هم «المعتزلة». أهل العدل والتوحيد، وكذلك المتصوفة بنوعيهم: المتفلسفون والعمليون، فإننا نود أن نشير فى بداية حديثنا عن موقف ابن رشد هنا إلى أنه قد اتخذ منها موقفًا جديدًا ومغايرًا ومتميزًا عن أصحاب هذه الآراء الخمسة التى سبقت إشارتنا إليهم فى هذا الحديث.

فهو بحكم منهجه العقلى قد رفض الانطلاق فى بحثه لقضية «الحرية والاختيار» من فوق أرضية التصوف والمتصوفة، وبحكم إسلامه ومساهمته الخلاقة فى الحضارة العربية الإسلامية، وإضافاته الجادة والواعية فى ميدان التوفيق ما بين الحكمة والشريعة، نراه قد ناقش هذا الموضوع انطلاقًا من موقف النصوص القرآنية والأحاديث النبوية من قضية الحرية، وكذلك انطلاقًا من حكم العقل ورأيه فى هذا الصدد... أى أنه انطلق لبحثه هذا من فوق أرض «الفلاسفة المتكلمين» الذين يتبنون المنهج العقلى، ويتخذون البرهان أداة فى البحث عن الحقيقة، دونما إغفال للفكر الإسلامى الدينى، أو إهمال لقضايا العقيدة الروحية التى تشغل الحيز الأكبر فى الحياة النفسية والمعنوية لجماهير الناس.

ولقد قاد المنهج العقلى أبا الوليد بن رشد إلى أن يرفض موقف المجبرة الخلص، وكذلك موقف الأشاعرة فى هذه القضية، كما قاده موقفه المتميز إلى أن يخالف المعتزلة[1]، وإن كان قد وقف على أرض قريبة من أرضهم بالقياس إلى موقفه من الأشعريين.

ذلك أن ابن رشد قد بدأ بحثه فى القضية بعد أن قتلت بحثًا فى الفكر العربى

(١) ابن رشد (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ص٢٣٢. تحقيق د. محمود قاسم. ط القاهرة سنة ١٩٥٥م.

الإسلامي، وبعد أن قامت في تراثنا أبنية فكرية عملاقة تتناول هذا الموضوع في مختلف المدارس وعلى اختلاف الآراء، وإذا كان الجميع قد صاغ القضية، ومصطلحاتها، واتخذ لها إطاراً من القرآن الكريم، ونتج عن ذلك أن تمسك «المجبرة» - بفرقهم المختلفة - بظواهر بعض الآيات القرآنية التي توحي بأن الإنسان مجبر غير مختار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، دون أن يؤولوا ظواهر هذه الآيات.

وإذا كان المعتزلة قد أولوا هذه الآيات وأشباهها بما يوافق العقل الذي يحيل التكليف والحساب للإنسان إذا كان مجبراً لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال، وبما يوافق الآيات القرآنية - المحكمة وغير المتشابهة - التي زكت فكرة حرية الإنسان واختياره، مثل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقوله: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ (٣٤)﴾ [الشورى: ٣٤]. وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [يونس: ٢٧]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٣٠)﴾ [المائدة: ٣٠]. . إذا كان هذا هو موقف المعتزلة، في نشأته الأولى؛ فإن ابن رشد قد رام لنفسه موقفاً وسطاً بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار.

فهو يرفض موقف المجبرة الخلص لظهور فساده، كما يرفض موقف الأشاعرة الذين «راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسباً، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله - تعالى - وهذا لا معنى له؛ فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله - سبحانه - فالعبد ولا بد مجبر على اكتسابه»[1].

ولكنه لا يتبنى موقف المعتزلة، كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنما يتخذ موقفاً متميزاً، إلى يمين المعتزلة - إن صح التعبير - وذلك لعدة أسباب، أهمها:

(١) المصدر السابق. ص٢٢٤.

١ ـ أنه عندما رأى في ظواهر نصوص القرآن ذلك التعارض بين الآيات التي توحي بحرية الإنسان واختياره، والأخرى التي توحي بأنه مجبر غير مختار لم يقف موقف التأويل لجانب منها على اعتبار أنه «متشابه»، ومحاكمته إلى مضمون الجانب الآخر باعتباره «محكمًا» كما صنع المجبرة والمعتزلة، بل إنه قد اعتبر أن مراد الشرع والشارع إنما هو موقف وسط بين الجبر والاختيار، وأن «الجمع» بين طرفي الخلاف «هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض»[1].

٢ ـ أن ابن رشد قد رأى أن التعارض بين ظواهر النصوص قد وصل إلى الآية الواحدة بين آيات القرآن: إذ إنه «ربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ثم قال في هذه النازلة بعينها: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]...»[2].

٣ ـ أما السبب الثالث لذلك الموقف الخاص الذي اتخذه ابن رشد في هذه القضية، فهو ـ في رأيه ـ «تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير الله... وإذا كان الإنسان مجبرًا على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد؛ لأن الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة»[3].

وإذا كانت هذه هي أهم الأسباب التي ساقها أبو الوليد بين يدي موقفه الوسط بين الجبر والاختيار في موضوع الحرية الإنسانية، فإنه قد ساق كل ذلك في سبيل الدفاع

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢٤، ٢٢٥.

عن وجهة نظره التى رأى بها الإنسان حراً، ولكنه رأى هذه الحرية محكومة ومقيدة بالظروف والملابسات التى تحيط بهذا الإنسان الحر المريد. فعندما يريد الإنسان فعل شيء فهو حر فى أن يريد، ولكنه عندما يحاول وضع إرادته هذه فى التنفيذ والتطبيق، فإن الشرط الضرورى لتمام ذلك هو انتفاء العوائق والعقبات المتمثلة فى الظروف المحيطة به والخارجة عن نطاق إرادته.

وإذا كان هذا الثقل الذى أعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية قد جعله يرى نطاق الحرية الإنسانية أقل مما رآه المعتزلة، فإن مرجع ذلك إنما كان الدفاع المستميت الذى خاضه إلى جانب فكرة ارتباط المسببات بالأسباب، ودور الأسباب فى إيجاد المسببات، وذلك الصراع الشهير الذى خاضه ضد الإمام الغزالى (٤٥١ ـ ٥٠٦هـ/ ١٠٥٩ ـ ١١١٢م) الذى أنكر حتمية السببية واطرادها فى كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)[١].

فابن رشد يعترف بأن «لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا: بإرادتنا، وموافقة الأفعال التى من خارج لها». وهذه الأفعال التى من خارج، أى الظروف الموضوعية، «هى المعبر عنها بقدر الله»[٢]. بل لقد أبصر ابن رشد أثر هذه الظروف الموضوعية الخارجية فى تكوين الإرادة الحرة المنبعثة من داخل الإنسان المريد، وقال: إنها «هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التى من خارج»[٣]. وهو رأى قد مال بموقفه كثيراً نحو القول بالحتمية الناتجة عن الطبيعة والظروف المحيطة بالإنسان؛ لأنه إذا كانت الظروف الطبيعية والموضوعية هى الحكم فى تحول الإرادة إلى واقع أو إعاقة هذه العملية، وإذا كانت هذه الظروف هى التى تشكل لنا الإرادة وتسبب «أن نريد أحد المتقابلين»، فإننا نكون إزاء نظرية عن «الحتمية» لا شك فيها ولا جدال.

---

(١) أبو حامد الغزالى (تهافت الفلاسفة) ص٢٤ وما بعدها. ط. القاهرة سنة ١٩٠٣م.
(٢) مناهج الأدلة. ص٢٢٥، ٢٢٦.
(٣) المصدر السابق. ص٢٢٦.

ولعل ذلك هو السر فى مخالفة ابن رشد للمعتزلة، وإنكاره أن يسمى الإنسان «خالقًا» لأفعاله، وذلك عندما قال: إننا «نرى أن الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر»[1]. كما سبق وأنكر موقف المجبرة الخلص، وكذلك موقف الأشعريين.

٦ـ المعتزلة

وإذا كنا نرى أن مدرسة المعتزلة ـ أصحاب العدل والتوحيد ـ هى أكثر مدارس الفكر العربى الإسلامى أصالة وتعبيرًا ـ بواسطة المنهج العقلى ـ عن قضايا المجتمع الذى عاشوا فيه، فمما لا شك فيه أن توفية هذه المدرسة حقها من البحث والدرس إنما هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث الخاص بحرية الإنسان.. فقط نود ـ قبل الحديث عن رأى المعتزلة فى الحرية ـ أن نورد بعض النقاط التى تلقى بعض الأضواء على الأهمية البالغة التى يتسم بها رأيهم فى هذا الموضوع، وهى:

١ـ أن رأى المعتزلة فى الحرية الإنسانية قد صاغوه وتحدثوا عنه وأوسعوه بحثًا ودرسًا وتحليلاً تحت أصل من أصول مذهبهم سموه «العدل»؛ لأنهم رأوا فى «الجبر» نسبة «للجور» إلى الله؛ لأنه يحاسب ويثيب ويعاقب من لا ذنب له ولا فضل فى معصية أو طاعة، وأن فى حرية الإنسان ومسئوليته نفيًا لهذا «الجور» عن الله، وإثباتًا لما يجب أن يثبت له من «العدل»، وإذا كانوا قد عرفوا بأنهم (أصحاب العدل والتوحيد)، علمنا قدر هذا المبحث فى تفكيرهم.

٢ـ أن المعتزلة قد عُرفتْ لهم أصولٌ خمسة هى أشبه ما تكون بالأعمدة الخمسة التى لا ينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أسسها وقواعدها، وهذه الأصول هى:

(أ) العدل.

(ب) والتوحيد.

(جـ) والوعد والوعيد.

(د) والمنزلة بين المنزلتين.

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٣١.

(هـ) والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر: وإنه منذ عصر مفكرهم الكبير أبو الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٥٢ ـ ٨٤٩م) قد تحددت لهم الأصول الخمسة، واتفق عليها الجميع جملة، وإن كانت لهم حرية الاختلاف فى التفاصيل[١]. ولكننا إذا عرفنا أن السر فى تسميتهم بأهل «العدل والتوحيد» إنما يرجع إلى انضواء ثلاثة من هذه الأصول ـ عمليًا وموضوعيًا ـ تحت أصل «العدل» وذلك بسبب من «أن النبوات والشرائع داخلان فى العدل»؛ لأنه كلام فى أنه ـ تعالى ـ إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل ألا يُخل بما هو واجب عليه. وكذلك فالوعد والوعيد داخل فى العدل؛ لأنه كلام فى أنه ـ تعالى ـ إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب. وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل؛ لأنه كلام فى أن الله ـ تعالى ـ إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يخل بالواجب، وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٢]. إذا عرفنا ذلك ظهرت لنا أهمية العدل وحديث الحرية فى هذه المدرسة من مدارس التراث.

٣ ـ أن فكر المعتزلة عن العدل والحرية قد تمت صياغته وبلورته واستخلاصه من عدة روافد عربية إسلامية سابقة فى الوجود على تبلور المعتزلة كمدرسة مستقلة تحت هذا الاسم، من خلال صراع سياسى واجتماعى وفكرى ضد الدولة الأموية ذات الطابع المحافظ فى فكرها، والنظام الملكى الوراثى، والتى شابت الأفكار العنصرية الكثير من مواقفها وتطبيقاتها إزاء العناصر الأخرى التى تعربت حضارة، وإن كانت قد انحدرت عرقيًا من أصلاب غير عربية، وأن فكر المعتزلة هذا قد أدى دورًا أساسيًا فى إسقاط الأمويين والإتيان بسلطة العباسيين، إلى حد أن «مذهب واصل ومذهب المعتزلة الأوائل كان هو المذهب الكلامى الرسمى للحركة العباسية»[٣]، وهو الأمر الذى جعل

(١) أبو معين النسفى (بحر الكلام) اللوحة ٣٤. مخطوط ٥١٤ عقائد تيمور. دار الكتب المصرية.

(٢) شرح الأصول الخمسة. ص٢٥. أما الحديث المفصل عن هذه الأصول الخمسة فليرجع إليه من يشاء فى كتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م. والقاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٣) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. الفصل السابع. ص٥٨ ـ ٧١.

لهذا الفكر المعتزلي حول الحرية الإنسانية أبعاداً كثيرة جعلته يتناول ويشتمل على ما هو أهم وأبعد من الجدل الفكرى المتخصص حول «حرية الفرد» وعلاقة «الخلق بالحق» كما صنعت بعض المدارس الفكرية الأخرى.

وإذا كانت هذه هي بعض النقاط التي تعطى المزيد من الأهمية لرأى المعتزلة في الحرية، فإنه مما لا شك فيه أن الاستعراض ـ ولو السريع والموجز ـ لعناصر تصورهم لهذه القضية سيلفت أنظارنا إلى مقدار ما في هذا التصور من عناصر ناضجة جداً، وقواعد فكرية ما زالت شديدة الصلاحية لأن ينطلق منها فكر متقدم عن الحرية والديمقراطية حتى في عصرنا الحديث هذا الذي نعيش فيه. فماذا كان تصور المعتزلة لقضية حرية الإنسان؟!

أولا: الإنسان خالق أفعاله

لقد حسم المعتزلة قضية العلاقة ما بين الإنسان والفعل الصادر عنه حسماً لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التي طرقت البحث في هذا الموضوع، وفي خلال النصوص الكثيرة جداً، والتي نستطيع الالتقاء بها في مؤلفاتهم ومصنفاتهم، فإننا نلمح مجموعة من القضايا والصياغات الفكرية والنظرية التي يؤدي بنا تتبعنا لها إلى الوصول إلى نقطة الحسم والفصل هذه، والتي تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله، وصنعه لها، بل وخلقه لهذه الأفعال.

(أ) فهم قد اتفقوا جميعاً على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، «وأن من قال إن الله ـ سبحانه ـ خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»[1] وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان، فلا يصح أن تتعلق بالخالق؛ لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مقدوراً لقادرَيْن وصادراً عن فاعلَيْن.

(ب) كما اتفق جميع المعتزلة «على أن أفعال العباد من تصرفهم... حادثة من جهتهم»[2] وعلى أن الإنسان منا «محدث ـ (اسم فاعل) ـ وفاعل»[3] لما يصدر

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل. جـ٨. ص٣، ٤٣. وشرح الأصول الخمسة. ص٣٢٣، ٣٤٤. والفصل في الملل والأهواء والنحل. جـ٤. ص١٩٢.

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل. جـ٨. ص٣.

(٣) المصدر السابق. جـ٨. ص١٤٩.

عنه، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس إنما «هو الحدوث»[1]؛ أي أن جهة التعلق ليست الكسب بالمعنى الذي تحدث عنه الأشاعرة، والذي سبقت إشارتنا إلى تفنيد كل من المعتزلة وابن رشد له، وحكمهم بأنه لفظ بلا مضمون.

(جـ) كما رأى المعتزلة «أن العقلاء على اختلاف أحوالهم» يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتى أفعاله «بحسب قصده ودواعيه» كما أنها تنتفى بحسب الكراهية لها والصوارف أو الموانع التي تمنع من مباشرتها[2]، وإذا كان وقوعها مشروطًا بقصد الفاعل ودواعيه إليها، وعدم وقوعها مشروطًا بكراهته لها والصوارف والموانع التى تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره من الفاعلين.

(د) أن المعتزلة ـ على عكس الكثيرين من الذين خاضوا فى هذا المبحث ـ قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه «فاعل» لأفعاله هذه، إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، ورفضوا أن يكون ذلك أمرًا خاصًا بالله ـ سبحانه ـ ولقد قالوا صراحة: إنه إذا سألنا سائل فقال: «أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له: نعم»[3]، وأن فعله الحر هذا لا يقتصر فقط على الإرادة، على النحو الذى رآه ابن رشد ـ كما قدمنا ـ أو على النحو الذى رآه بعض الذين قالوا «بالطبع» من المعتزلة كالجاحظ مثلاً، بل لقد رأى جمهور المعتزلة «أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل فى جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وأن المتولد ـ (الفعل غير المباشر) ـ هو من فعل الإنسان حل فى بعضه أو فى غيره»[4] كما رأوا «أن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات» وما شابهها، جميعًا داخلة فى نطاق «ما يقدر عليه الإنسان ويفعله» تمامًا «كما نقدر على أفعال القلوب كالفكر والإرادة والاعتقاد»[5].

---

(1) شرح الأصول الخمسة. ص٣٠٤، ٣٣٣، ٣٤٠.

(2) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٧. ص٨، ١٦، ١٨، ٢٥، ٤٣. وجـ٥. ص١٥، ١٧، ١٩، ٩٥. وشرح الأصول الخمسة. ص٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠.

(3) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٢٠. القسم الثانى. ص١٨٩.

(4) المصدر السابق. جـ٩. ص١٢.

(5) المصدر السابق. ص٩. ص١٣.

(هـ) أن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة لله ـ سبحانه ـ لم يتحرج بعضهم ـ كما صنع سواهم من الباحثين ـ من أن يصفوا الإنسان بأنه هو خالق هذه الأفعال؛ وذلك لأن معنى الخلق عندهم هو «التقدير»؛ ولهذا يقال: خلقت الأديم. وقال زهير:

ولأنت تفري ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفري[1]

كما استدلوا من القرآن على «أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق، بقوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكا﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤]، وقوله: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ [المائدة: ١١٠]..» وبينوا «أن التعلق بقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾ [فاطر: ٣]، وقوله: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ [النحل: ١٧] لا يصح؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأما من جهة المعنى فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء، وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً»[2]. ثم بينوا السر في انصراف لفظ الخالق إلى الله ـ سبحانه ـ دون الإنسان، وكيف أن السر في ذلك ليس قصوراً في صلاحيات الإنسان لأن تنطبق عليه صفات الخلق ومقوماته، وإنما جرى ذلك «من جهة التعارف... كما لا يطلق قولنا (رب) إلا عليه» وإن «ذلك غير مانع من أن يجرى على غيره، وإنما لم يجر إلا عليه، مرسلاً، للإيهام، ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه» وذلك لأن معنى الخلق ـ كما قدمنا الإشارة لذلك ـ إنما هو وقوع الفعل «من فاعله مقدراً، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار، كما أنه ـ تعالى ـ يحدث ذلك، فيجب أن يوصف بهذا الوصف. فإذا ثبت ذلك، وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق، وخالقها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله ـ تعالى ـ»[3].

وهذه القدرة التي أثبتها المعتزلة للإنسان، والتي تبلغ حد الخلق للأفعال، إنما تؤهله

---

(١) شرح الأصول الخمسة. ص ٣٨٠.
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل. جـ٨. ص ١٦٣.
(٣) المصدر السابق. جـ٨. ص ٢٨٣.

عندهم لإفناء الأفعال كذلك، فهو يستطيع أن يفنى فعل الغير، بل أن يفنى فعل الله، «ذلك أن الواحد منا يجوز أن يفنى فعل الله - تعالى - الذى هو القدرة بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه. . . ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل. . .»[1].

بل لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة إلى الحد الذى أجازوا فيه وصف الإنسان بالاختراع، بالمعنى الذى كان مستخدمًا فى أبحاث العلوم الإلهية فى ذلك الحين، وقالوا: «إن كون القديم مخترعًا ومحدثًا لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه» ورأوا أن فى الحكم للإنسان بإحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل «إلى معرفة الله أصلاً. . . وهذا يسقط ما تعلقوا (أى خصوم المعتزلة) به، وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع العبد الشىء إلا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شىء بعد، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة، ولا يجب إذا قدر العبد على شىء أن يكون قادراً على كل شىء»[2]، وفى ذلك من الجرأة الفكرية والعمق فى البحث ما يؤهل هذا الفكر الذى صاغه المعتزلة - حول حرية الإنسان - لأن يكون خلفية فكرية بالغة الغنى والدسامة لأعمق الأفكار وأكثرها تقدمًا حول حرية الإنسان فى عصرنا الحديث.

ثانيا: ماذا لله؟

ونحن نعتقد أنه بعد هذا الحديث الجرىء الذى ساقه المعتزلة تدليلاً وتأكيداً على حرية الإنسان واختياره - والذى أشرنا إلى بعضه هنا - لا بد لنا من أن نتبع ذلك بالإشارة إلى أن جرأة المعتزلة هذه لا تعنى أنهم قد أساءوا الأدب فى حق الذات الإلهية، أو اعتدوا على نطاق الحرية التى يتصف بها الله - سبحانه وتعالى - أو قللوا من اتساع دائرة الأشياء التى لا يقدر على خلقها سواه؛ ذلك **لأن المعتزلة كانوا دائمًا يفرقون بين نوعين من القدرة والقادرين، قدرة الذات الإلهية، وقدرة الإنسان التى هى أثر من آثار خلق الله، كما كانوا يحترزون عن الخلط، فيسمون الله - سبحانه - «القادر بنفسه»[3]، ويسمون الإنسان «القادر بقدرة»[4]، أى القادر بقدرة مخلوقة وحادثة فيه،**

(١) المصدر السابق. جـ٨. ص٢٨٨.

(٢) المصدر السابق جـ٨. ص٢٦٨.

(٣) المصدر السابق. جـ٨، ص١٤٣.

(٤) المصدر السابق. جـ٨ ص٢٩٥.

كما رأوا أنه «لا يصح أن يكون فاعل الأجسام إلا قديمًا إلهًا»[1] . ونحن نستطيع أن نقول إنهم جعلوا خلق الأجسام والجواهر من قبل الله ، بينما تشكيل هذه الأجسام والمواد الأصلية وإعادة صياغتها إنما هو من خلق الإنسان ، وعلى الجملة ، فإنهم قد نسبوا إلى خلق الله كل ما هو خارج عن نطاق الممكن بالنسبة لقدرات الإنسان . ومن بين الأمثلة العديدة التي ساقوها توضيحًا لهذه القضية قولهم وهم يتحدثون عن المقصود من قوله ـ سبحانه ـ : ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (٨٠) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (٨١) ﴾ [النحل : ٨٠ ـ ٨١] ، قالوا : «إن الله ، سبحانه ، أوجد الأصل الذى نقل وصنع وعمل من هذه التى نسبها إليه من الجلود والكرسف (القطن) والصوف والحديد ، والعباد فعلوا الحدث الذى صرفوها به وأحدثوه فيها من عملها ونسجها وصناعتها وغزلها بالأكف والأدوات التى جعلت لهم ، والاستطاعة التى ركبت فيهم . فـالتأم في ذلك : جلود ، وأيد ، وحركات ، فكان الله ـ عز وجل ـ الخالق للأيدى والجلود ، وكان العباد الفاعلين للحركات الصانعين لتلك المصنوعات . كذلك الله ـ سبحانه ـ خلق الحجارة والطين ، والعباد بنوا الدور وشيدوا ما بنوا من القصور ، فاجتمعت فى ذلك الحجارة والأكف العمالة والحركات التى دبرت لها الحجارات ، فكان الله ـ جل ثناؤه ـ خالق الأيدى والصخور ، والعباد أحدثوا الحركات وبنوا الدور . . ففى هذا أبين الفرق بين أفعال المخلوقين وبين أفعال رب العالمين ، فما كان من فعل الله فليس من أفعال العباد ، وما كان من أفعال العباد فليس من أفعال ذى العزة والأياد»[2] . أى أن أهل العدل والتوحيد ـ كما أجادوا عرض الأبعاد التى تتصف بها حرية الإنسان ـ قد أجادوا تحديد ما لله وما للإنسان فى هذا الميدان .

---

(١) المصدر السابق . جـ٨ . ص١٤٣ .

(٢) يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى (الرد على محمد ابن الحنفية) . اللوحة ٢٤٤ . مخطوط مصور ٢٩٠٩٥ب . دار الكتب المصرية [ولقد حققناه ونشرناه ضمن [رسائل العدل والتوحيد] طبعة دار الشروق سنة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ثالثا: تأثير الظروف الخارجية

وكذلك فإننا نجد المعتزلة غير غافلين أو مغفلين لأثر الظروف الموضوعية التي تحيط بالإنسان المختار المريد القادر المستطيع الخالق لما يأتي به من أفعال، فليس هذا الإنسان في فراغ؛ كما أن حريته هذه ليست مطلقة إلى الحد الذي تنتفي فيه عنه كل القيود والحدود والإلزامات. فهم يتحدثون عن "الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملْجأ"[١]، أي الظروف الخارجية القوية التي يبلغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو الترك حداً يجعله مُلْجأ إلى هذا الفعل أو الترك. ولكنهم لا يخرجون فعل الملجأ عن أن يكون من كسبه وإحداثه؛ لأنه مسبب عن قدرته متعلق باختياره، وليست قوة الدواعي هي التي أوجدت هذا الفعل، بدليل أن قوة الدواعي لا يمكنها أن تجعل الإنسان غير القادر بحيث يوجد الفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي.

وهذا التقدير - غير المبالغ فيه - الذي أعطاه المعتزلة لأثر الدواعي التي يلجأ من أجلها الإنسان إلى الفعل أو الترك، لا يعني أنهم يسوون بين الملجأ وغير الملجأ، إذ قد رأوا أن هناك اختلافًا بينهما من بعض الوجوه[٢].

كما رأت المعتزلة أنه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق الإنسان تضطره إلى فعل ما لا يريد، وفي هذه الحالة، فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق الكسب، كما لا يلحقه مدح أو ذم على ما يضطر إليه من أفعال. وفي حكم المضطر يكون الممنوع قسراً - بسبب ظروف خارجة عن نطاقه - من فعل ما يريد.

وشيء آخر يدخل في نطاق الظروف الموضوعية الخارجة عن صنع الإنسان المختار، وهو ما يسميه المعتزلة بـ "اللطف"، ولكن وظيفته التقريب من الطاعة والمساعدة على إتيان الأفعال الخيِّرة فقط، إذ "هو الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء، أي: الاضطرار، كبعثة الأنبياء، فإننا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية"[٣]، وهذا اللطف وإن جعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، إلا أنه لا يعتبر تمكيناً للإنسان من الطاعة، بل هو

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ٨، ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق، جـ٨، ص١٦٦، جـ٩، ص٣٥، جـ١٢، ص٣١٧.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، ص١٢٩٩.

مجرد «حادث مخصوص يقتضى المكلف اختيار إحداث أمر مخصوص»[1]. و «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب» إلى ذلك[2]. فهو - فى أى الحالات - لا يخرج الإنسان عن خاصية الاختيار، ومن ثم لا يخرج الفعل عن أن يكون مكتسبًا ومحدثًا ومتعلقًا بقدرة الإنسان.

ولعل الذى دفع المعتزلة إلى هذا الموقف المتميز - والممتاز أيضًا، إلى جانب حرية الإنسان واختياره، وقدرته واستطاعته وخلقه لأفعاله - إنما كان هو المنهج العقلى الذى امتازوا بسلوكه طريقًا فى البحث والدرس والجدل والنقاش، وأيضًا تلك الرؤية المتميزة التى أعانهم المنهج العقلى على أن يروا فى ضوئها تعاليم الإسلام وآيات القرآن، وهو الموقف الذى جعلهم يؤمنون «بمسئولية الإنسان، أو بحرية الإرادة الإنسانية»[3]، ويقررون أن المصير النهائى للإنسان إنما هو من صنعه هو نفسه.

* * *

رابعا: حرية المجتمع

ونحن لا ننكر أن هناك خطأ شائعًا فى أذهان كثير من مثقفينا ودارسينا حول أبعاد فكرة الحرية الإنسانية كما تصورها أهل العدل والتوحيد، وأن الكثيرين من هؤلاء المثقفين يحسبون - بسبب من طابع الدراسات القليلة التى تناولت هذه القضية - أن المعتزلة قد تناولتها على المستوى الفردى، وفى النطاق الذى لا يتجاوز حرية الفرد واختياره، وأن البعد السياسى - فضلاً عن الاجتماعى - قد غابا تمامًا عن هذه الأبحاث التى خلفها لنا أهل العدل والتوحيد.

ونحن نعتقد اعتقادًا جازمًا بخطأ هذا التصور، وقصوره عن الإحاطة بجانب هام من هذه القضية، إن لم يكن بأهم جوانب هذا الموضوع؛ ذلك لأن البعد السياسى والاجتماعى لفكرة الحرية الإنسانية عند المعتزلة هما حقيقتان قائمتان فى فكرهم وأبحاثهم، ولا يعيب هذا الجانب من تراثهم أننا لم نلق عليه الأضواء الكاشفة والكافية حتى الآن.

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ١٣، ص٩١.
(٢) شرح الأصول الخمسة. ص٥١٩.
(٣) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. الفصل السابع. ص٥٨ - ٧١.

بل إن المنهج العلمى فى دراسة أية نظرية من النظريات، وعند أى مفكر من المفكرين، لا بد له من أن يقودنا كى نلمس الصلات المتشابكة والمعقدة بين هذه النظرية وذلك المفكر وبين عصره ومجتمعه والجذور التى أنبتت هذا المفكر وصاغت هذه الأفكار، ومن ثم فإن الاستنتاج الأولى والسابق للدراسة ولاستقراء النصوص واختيار المواقف، إنما هو كفيل بأن يشككنا فى صحة هذا الفهم الشائع الذى يحاول أصحابه ـ عمداً أو عفواً ـ أن يطمسوا الأبعاد السياسية والاجتماعية لفكرة الحرية الإنسانية عند أهل العدل والتوحيد، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد لنا من وقفة قصيرة تجلو غموض هذا الموضوع:

(أ) البعد السياسى للحرية

وهو قسمة بارزة من قسمات فكر أهل العدل والتوحيد الخاص بحرية الإنسان واختياره، نستطيع أن نلمسه ونضع أيدينا عليه أينما يممنا وجهنا شطر أى جانب من جوانب هذا التراث.

* فإذا كانت أفكار المعتزلة ومذهب واصل بن عطاء ـ وفى مقدمتها فكرة الاختيار ـ قد أدت دوراً كبيراً فى الصراع السياسى الذى دار ضد الدولة الأموية، والذى انتهى بإسقاطها، وإذا كانت هذه الأفكار قد مثلت المذهب الفكرى للدولة العباسية الشابة كما ـ سبقت إشارتنا إلى ذلك ـ فإن هذا، ولا شك، بعد سياسى لهذه الفكرة يستعصى على الإنكار.

* وإذا كان الخليفة العباسى المأمون هو من أبرز من وصل إلى منصب الخلافة وهو يدين بفكر أهل العدل والتوحيد، فإنه عندما يرى فى فكر «المرجئة» الذين يجيزون إمامة «الفاسق»، ويفصلون ما بين «الموقف الفكرى» وبين «الموقف العملى»، عندما يرى فى هذا الفكر مناخاً سياسيّاً للنظام الملكى الوراثى، فيقول «إن الإرجاء دين الملوك» فإنه إنما يعطى ـ ضمنياً ـ طابعاً سياسياً مضاداً لفكر المعتزلة فى الحرية الإنسانية، والذى كان بالتالى متناقضاً مع نظم هؤلاء «الملوك»، وليس معنى قولة المأمون هذه أن الإرجاء «مذهب التسامح» كما فهم ـ خطأ ـ بعض الباحثين[1].

---

(1) النظريات السياسية الإسلامية. ص ٧١.

* ولقد سبق وأشرنا إلى أن معاوية بن أبى سفيان قد كان أول من قال بالجبر، ثم فشا ذلك فى ملوك بنى أمية، مما يعطى هذه النظرية بعدها السياسى، ومن ثم يعطى نقيضها وضدها وهى فكرة الحرية والاختيار بعدها السياسى الواضح، وهو بعد «لم تتم» فقط نشأة هذه الأفكار فى الصراع ضد الأمويين، بل إن الرعيل الأول للمعتزلة، وأصحاب الروافد الأولى التى استمد منها المعتزلة أفكارهم إنما كانوا ثواراً حملوا السلاح وأشعلوا الثورات ضد الأمويين، بل إن هناك أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة، وهو «المنزلة بين المنزلتين» نجده إنما صيغ فى خضم الثورات العديدة التى اشتعلت ضد الأمويين، وخاصة زمن الثورة التى قام بها «الخوارج الأزارقة»، والتى احتدم الصراع الفكرى بسببها حول الموقف من الأمويين، أكفار هم كما قال الخوارج؟ أم منافقون كما قال الحسن البصرى؟ أم فسقه كما قال واصل بن عطاء؟[1]. ولقد استهدف المعتزلة منه سيادة الموقف الفكرى الذى يصم الأمويين بوصمة الفسق، ويحكم عليهم بالخلود فى النار. وكذلك الشأن مع الأصل الخامس من أصولهم الفكرية، وهو «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، والذى «يبرر الثورة»[2] والخروج على سلطة الظلمة والطغاة من الحكام.

فإذا علمنا أن هذين الأصلين إنما هما من الأصول الفكرية التى تنضوى تحت أصل «العدل» الذى هو ميدان البحث فى الحرية الإنسانية، ظهرت الصلات الوثيقة بين فكرة الحرية والاختيار وبين السياسة والشئون العامة لجماهير الناس.

بل لقد ظل فكر «الثورة» هذا حيًّا فى تراث المعتزلة حتى بعد أن دالت دولة الأمويين، إذ نراهم قد شاركوا فى ثورات عدة زمن حكم بنى العباس، وها هو الجاحظ يجرى فى كتابه (الحيوان) حواراً بين بطلين ينتصر فيه لذلك الذى يدافع عن الثورة والثوار، فيقول: «إن رجلاً قال لصاحب له: أبوك الذى جهل قدره، وتعدى طوره، فشق العصا، وفارق الجماعة، لا جرم قد هزم ثم أسر ثم قتل ثم صلب!. قال له صاحبه: دعنى من ذكر هزيمة أبى، ومن أسره وقتله وصلبه، أبوك، هل حدث نفسه بشىء من هذا قط؟!!»[3].

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٤٣. وپوليوس فلهوزن (الخوارج والشيعة) ص١٥، ٨٦، ٩٨، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٠. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى. ط. القاهرة سنة ١٩٥٨م. وشرح الأصول الخمسة. ص١٤١. وبحوث فى المعتزلة. ص١٨٠. والانتصار. ص٥١، ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. الفصل السابع. ص٥٨ - ٧١.

(٣) الحيوان. جـ٢ ص١٠١. تحقيق عبد السلام هارون. ط. القاهرة «مصطفى البابى الحلبى».

فالفكر الذى يقرر للإنسان «حريته فى الثورة» ـ حتى على الذين سموا أنفسهم بأهل «السنة والجماعة والحق» (الأمويون)، هو بلا جدال ذو بعد سياسى غير منكور.

* وغيلان الدمشقى ـ الذى تنسب إليه إحدى فرق أصحاب العدل والتوحيد، وهو من الطبقة الرابعة فى ترتيب رجالاتهم ـ هو الذى يكتب إلى عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠٢هـ/ ٧١٧ ـ ٧٢٠م) يعنفه عندما توهم فى موقفه بوادر التهاون مع أفراد أسرته، فيكتب إليه عمر قائلاً: «أعنى على ما أنا فيه»، فيعاونه، ويتولى بيع الثروات المصادرة من الأسرة الحاكمة فى مزاد علنى، ينادى فيه الجماهير فيقول: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته». بل لقد دفع غيلان حياته ثمنًا لهذا الموقف السياسى الثورى عندما تولى «هشام بن عبد الملك» (١٠٦ ـ ١٢٦هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م) الحكم، وكان قد مر به وسمع نداءه، فصلبه على باب دمشق، ثم قطع يديه ورجليه، ثم قطع لسانه بعد أن خاطب الناس من فوق صليبه بكلام «بكّى الناس، ونبههم على ما كانوا عنه غافلين» حسب تعبير حاشية هشام ومستشاريه![1].

* كما أننا نعلم أن فى فكر أصحاب العدل والتوحيد حديثًا كثيراً ـ وإن يكن متناثراً ـ عن «الجماعية»، وضد «الفردية» بالمعنى الحديث، فلقد قالوا: إن «حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة فى طبائعهم، وخلقة قائمة فى جواهرهم وثابتة لا تزايلهم»[2]، ومن أجل ذلك فإنه لا مكان للتفرد ومحاولة الاستبداد بكل الأمور وتعدى حدود التخصص والاختصاص، وإن «من أراد أن يعلم كل شىء فينبغى لأهله أن يداووه؟! فإن ذلك إنما تصور له بشىء اعتراه؟!»[3]، وإن نفع الغير هو أفضل من العبادة؛ لأن العبادة «لا تعدو جمم رءوس العابدين، بينما أثر الأعمال العامة يخص ويعم»، وإن «العبادة لا تدلّ ولا تورث البَلَه إلا لمن آثر الوحدة وترك معاملة الناس»[4].

وإن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين «وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك»[5]. وإن «العدل هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[6].

---

(١) المنية والأمل. ص١٦، ١٧.

(٢) الحيوان. جـ١. ص٤٢.

(٣) المصدر السابق. جـ١. ص٥٩.

(٤) الجاحظ (البيان والتبيين) جـ٢. ص٣٤٩، ٣٥٠. تحقيق عبد السلام هارون: ط. القاهرة سنة ١٩٤٩م.

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٦. القسم الأول. ص٤٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة. ص٣٠١.

وإنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه الحاكم الظالم مثلاً، فإن جواز ذلك مشروط بألا يكون في ذلك «ما يتعدى ضرره إلى الغير وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره (بفتح الراء) أن يضع مع نفسه أن عقاب الله ـ تعالى ـ أعظم من عقاب هذا المكره (بكسر الراء)، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا»[1]. ونحو ذلك كثير من الصياغات الفكرية التي تؤكد نغمة الجماعة، والتي توحي بأن فكر هذه المدرسة عن الحرية والاختيار لم يكن أبدًا قاصراً على المعنى الفردي أو التأملي، بل لقد اتضحت تمامًا قسمته العامة والسياسية التي تشمل المجموع.

* كما نعلم أن المعتزلة قد رأوا ـ دائمًا ـ أن مسئولية جهاز الدولة عن تنفيذ العدالة إنما هي مسئولية جماعية، وعندما أراد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (١٣٧ ـ ١٥٩هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) أن يتنصل من المسئولية عن ظلم عماله وولاته أمام المفكر المعتزلي عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١١٤هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦١م) قائلاً: «إنا نكتب لهم في الطوامير (الصحف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع؟!»، فقال له (عمرو بن عبيد): مثل أذن الفأرة يكفيك من الطوامير. (أي قصاصة ورق). الله!! تكتب إليهم في حاجة نفسك فينفذونها، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذونها، إنك ـ والله ـ لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل، إذن لتقرب إليك به من لا نية له فيه»[2]. وهو موقف يؤكد عموم المسئولية وترابطها، ومن ثم البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند أصحاب العدل والتوحيد.

* على أن قمة البعد السياسي لفكرة المعتزلة عن الحرية والاختيار إنما تتجلى في موقفهم من قضية الإمامة.

والصراع ـ الفكري والعملي ـ الذي دار بين المسلمين حول قضية الإمامة هو أقدم صراع، وأول خلاف حدث بين العرب المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام[3]. وفي هذا الصراع انقسم المسلمون إلى معسكرات أساسية ثلاثة:

---

(١) المصدر السابق. ص٣٣٠.

(٢) أمالي المرتضى. القسم الأول. ص١٧٥.

(٣) مقالات الإسلاميين. جـ١. ص٢.

١ ـ معسكر الذين يرون أن الرسول قد أوصى بالإمامة لعلى بن أبى طالب، وأن الوصية قد استمرت فى أولاده وأحفاده، وأن طريق الإمامة والسلطة إنما هى الوصية، ولا دخل فى ذلك لإرادات الناس، وأن الإمام إنما هو حجة على الناس، ومعصوم من الخطأ، وأنه مصدر التشريع فى أمور الدنيا والدين، وحول هذا المفهوم ـ القريب جداً من نظرية التفويض الإلهى الإقطاعية ـ التقت كثير من فرق الشيعة وغلاتها، مع اختلاف فى التفاصيل، وتفرق وتحزب سببتهما العصبيات والسلالات التى انحدرت من أبناء على بن أبى طالب الثلاثة: الحسن، والحسين، ومحمد ابن الحنفية.

ولقد أنكر المعتزلة هذا الفكر وحاربوا هذا المفهوم.

٢ ـ معسكر الذين يجوّزون إمامة الفاسق مرتكب الذنوب الكبائر، متى تغلب على السلطة واغتصب السلطان، وجميع أصحاب هذا الرأى قد ناصروا الدولة الأموية والكثير من النظم الجائرة التى شهدها تاريخ العرب المسلمين، أو على الأقل غضوا الطرف عن مظالمها، ولم يشتركوا فى الصراع الذى شهده المجتمع ضدها، ولقد عرف أصحاب هذا الموقف «بالمرجئة»، الذين قال شاعرهم مصوراً هذا الموقف السلبى الذى وقفوه:

يا هند فاستمعى لى إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم	والمشركون استووا فى دينهم قددا[1]

والمعتزلة يرفضون هذا الرأى، ويسمون أصحاب هذا الموقف أهل «الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إماماً، وصار أحق بالأمر، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجى، وإن كان قد بلغ الغاية فى الفضل»[2].

٣ ـ المعسكر المتوسط بين هذين المعسكرين، والذى يرفض أصحابه اتخاذ النسب سبيلاً للإمامة، ويرون فى الاختيار والبيعة الطريق لتنصيبه، كما يتمسكون باشتراط الكفاءة والأهلية فيمن يولّى هذا المنصب الهام. وفى إطار هذا المعسكر تلتقى فرق الخوارج، وكذلك المعتزلة، أهل العدل والتوحيد.

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية: ص٧١.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٢٠. القسم الثانى. ص١٥٠.

أما علاقة فكر المعتزلة حول الإمامة بزاوية البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عندهم، والذى هو موضوع حديثنا هنا، فإنها يمكن أن تتضح لنا بجلاء أكبر إذا نحن قدمنا حولها عدداً من الإشارات فى مجموعة من النقاط، مثل:

(أ) إن المعتزلة قد رفضوا فكرة النص والوصية فى موضوع الإمامة، وتمسكوا بفكرة الاختيار. وإذا كانوا قد رفضوا النص والوصية بشكل مطلق، وآمنوا بالاختيار دائماً، فإنهم قد رأوا أن «الطريق إلى الاختيار يختلف»(١) باختلاف الزمان والمكان، وأنه أمر قائم على الاجتهاد، وأن هذا الاختلاف والتطور إنما يصيب ويتناول شروط الإمام، كما يتناول صفات الذين يعقدون له البيعة ويختارونه نيابة عن جمهور الناس، إذ «أن الفضل المعتبر فى هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد؛ لأنه مبنى على غلبة الظن وعلى الأمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين فى ذلك، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء فى ظهور أمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير فى هذا الباب»(٢).

(ب) إن الإمام خادم للأمة، وفى حكم الوكيل عنها، والمكلف من قبلها بأداء مهام وظيفته؛ ولذلك فإنه ملزم بقبول الإمامة، ولا يستطيع رفض قبولها إذا اختير لها، كما يلزمه الثبات عليها بمجرد العقد له(٣)، فهى بهذا المفهوم تكليف لا تشريف؛ وأنه فى منصبه وسلطانه لا يستند إلى سلطة غيبية تزكيه، أو تفويض إلهى - على نحو ما عرفت النظم الإقطاعية - بل «يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته»(٤) والذين لهم تنبيهه إلى الخطأ، والعدول به إلى الصواب، وكذلك عزله، وأن ذلك من سلطات الأمة بواسطة الجماعة المتخصصة لذلك من ذوى المعرفة بالمصلحة العامة والعلماء(٥). أى أن طاعة الإمام إنما هى مشروطة بالعدل بين الناس «ولسنا نجعله إماماً من حيث يتبع فى كل شىء، بل نقول فيه مثل الذى رُوى عن أبى بكر، أنه قال: «أطيعونى ما أطعت الله، فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم»(٦).

---

(١) المصدر السابق. جـ٢٠ القسم الثانى. ص٢٣؛ والقسم الأول. ص١٠٠، ١١١، ٢٥٠. وشرح الأصول الخمسة. ص٧٥٣، ٧٥٤.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٢٠ القسم الأول. ص٢٣٢.

(٣) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٤٦، ٥٢، ٥٣.

(٤) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الثانى. ص١٦٦.

(٥) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٨٤، ٩٦، ٢٠٧. وجـ١. ص٢٥٢، ٢٥٣.

(٦) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٩٠.

(جـ) إن المعتزلة وإن لم يشترطوا فى عقد البيعة للإمام حصولها من جميع أفراد الأمة - وذلك مستحيل الحدوث - ولا من أغلبيتها العددية - بسبب من ظروف العصر وطبيعته - فإنهم قد اشترطوا حدوث البيعة من الذين يستطيعون بجدارة أن يتحدثوا باسم الأمة ونيابة عنها، بحيث تكون لهم «صفة مخصوصة» تجعل منهم «جماعة محققة»، لا تقول بمذهب تضل به، ولا يظهر عنها ما يفسق به، ويكون فيهم «أمانة، وديانة، ومعرفة»، «وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها» وأن يكونوا «ممن يعتمد عليه»[1].

بل إن هذه الصفات التى اشترطوها فى الذين يعقدون - باسم الأمة - البيعة للإمام، لم تجعلهم يكتفون بذلك ويطمئنون له كل الاطمئنان، بل لقد اشترطوا لذلك «رضا الجماعة» وكذلك «الرضا والانقياد، وإظهار ذلك»، لا مجرد شكليات البيعة والعقد، كما طلبوا من العاقدين أن يستشيروا «سائر المسلمين»[2] حتى تصح البيعة والاختيار للإمام الجديد.

(د) إنه بالنسبة لقضية العلاقة بين قبيلة قريش وبين الإمامة، وهل يصح اختيار إمام غير قرشى، نجد الكثير من المعتزلة - مثلهم فى ذلك مثل الخوارج - لم يشترطوا أن يكون الإمام قرشياً[3]. وأما من مال من المعتزلة مع القائلين بأفضلية القرشيين فى هذا المقام، فلقد وضع لهذا الأمر تحفظات هامة نستطيع إجمالها فيما يلى:

- أنهم اشترطوا أن يكون القرشى مستوفياً لشروط الإمامة، ولم يعتبروا نسبه القرشى كافياً وبديلاً عن هذه الشروط؛ ومن ثم أسقطوا هذا التفضيل للقرشى إذا لم يوجد فى قريش من تتوفر فيه شروطها[4].

- أنهم - وذلك هو الأهم - لم يعتبروا أن مؤهلات القرشى التى تفضله على غيره هى النسب والانتساب للقبيلة، وإلا فلو كان النسب هو المعتبر فى هذا المقام «لكان أولى بالإمامة فاطمة عليها السلام، ولكان الحسن والحسين أولى بذلك من أمير المؤمنين

(١) المصدر السابق. جـ٢. القسم الأول. ص٢٩٧، ٣١١، ٢٥٢، ٢٨١.
(٢) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الثانى. ص٥. والقسم الأول. ص٥١، ٢٦١.
(٣) مقالات الإسلاميين. جـ٢. ص٤٦١.
(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ٢٠. القسم الأول. ص٢٢٨، ٢٣٩.

(على) ﷺ»[1]، وهو ما لم يقل به أحد من أهل العدل والتوحيد، بل ولا من غيرهم من المسلمين، بل اعتدوا فى ذلك بأسباب سياسية، فى مقدمتها «أن الناس إلى الانقياد لهم أقرب»[2]، وهو أمر يتعلق بمدى حرصهم على وحدة الأمة واتحاد إرادتها ومواقفها فى مواجهة التحديات، ولقد بلغ من تعظيم المعتزلة لهذا الأمر حداً جعلهم يقدمون من يستطيع تحقيق ذلك للأمة على من هو أفضل منه فى أمور الدين أو المعرفة مثلاً، «فمن يعرف أن انقياد الناس له أكثر، واستنامتهم إليه أتم، وشكواهم إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه، إذا لم يكن هذا حاله، وإنما كان كذلك؛ لأن كونه أفضل ليس من الشرائط التى لا تثبتها، وإنما يقدم من هذا حاله لأمر يرجع إلى المصلحة، فإذا حصل فى المفضول ما يزيد فى هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه، لما يرجع فى ذلك من اجتماع الكلمة، وارتفاع الاختلاف، وزوال الظلم، وظهور العدل، لأن كل من كان فى هذه الأمور أقوى فهو بالتقديم أحق، ما لم يكن فيه إخلال بشرط لا بد منه»[3].

أى أن الهدف المبتغى من وراء ذلك إنما هو تقديم «الإنسان الحائز على ثقة أغلبية الناس»، فإذا لم يكن «نسبه» القرشى يحقق ذلك لم تعد له ميزة يحققها له هذا «النسب»، وإذا كان التقديم قريناً ومسبباً عن ثقة الأغلبية، كانت هذه القاعدة التى تحدث عنها المعتزلة من أكثر قواعدهم فى الحرية والاختيار جدارة بالإبراز والتقديم؛ لعلاقتها الوثيقة بالفكر الشورى الديمقراطى، وسلطان الأغلبية، وقيمتها فى عصرنا الحديث.

(هـ) إن هناك رأياً لأحد أئمة المعتزلة ـ وهو أبو بكر الأصم ـ يلقى ضوءاً شديداً على لون من الفهم لمهمة السلطة والدولة والإمام، كما يستطيع هذا الرأى أن يحظى بإعجاب الكثيرين منا فى عصرنا الراهن، وهو الرأى المتعلق بإمكانية إلغاء السلطة والدولة والاستغناء عن الإمام، فلقد قال أبو بكر الأصم: إنه «لو أنصف الناس بعضهم بعضاً، وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن إمام»[4].

---

(١) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٢٣٨.
(٢) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٢٣٨.
(٣) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٢٢٩.
(٤) المصدر السابق. جـ٢٠. القسم الأول. ص٤٨.

ولعل الذى يعطى أهمية كبرى لهذا الرأى هو أنه قد قيل فى مواجهة التيارات الفكرية الشيعية التى أوجبت قيام الإمام، بل وقالت إنه لا يخلو منه زمان؛ لأنه «عماد» الوجود و «قطبه» و «وتده»، حتى لقبوه «بحجة الزمان» و «القائم بالأمر»: وتحدثوا عن وجوب وجوده كما لو كان واجب الوجود لمجرد الوجود. فإذا جاء «الأصم» ليضع للإمام والسلطة اختصاصات هى: الإنصاف وإزالة المظالم ومنع ما تترتب عليه إقامة الحدود، وليقول إنه إذا تحققت هذه الأهداف استغنى الناس عن هذه السلطة وعن هذا الإمام، كان ذا نظرة أعمق فى فهم أهداف السلطة والسلطان، وأكثر من ذلك كان سابقًا بقرون عدة للفكر الاشتراكى العلمى الذى بشر بذبول جهاز الدولة وزواله، وحلول المؤسسات الاجتماعية الشعبية محله إذا ما زالت الصراعات والطبقات والتناقضات فى يوم مستقبل ومنتظر من حياة الإنسان.

ولعل هذا القدر أن يكون كافيًا فى إبراز معالم البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة أصحاب العدل والتوحيد.

* * *

على أن هنالك تحفظًا قد يحلو للبعض أن يسوقه فى شكل اعتراض على حديثنا هذا عن البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، وهو خاص بذلك السلوك الذى سلكه المعتزلة مع خصومهم الفكريين والسياسيين عندما دانت لهم السلطة، وجلس على كرسى الخلافة العباسية ثلاثة خلفاء يؤمنون بفكر العدل والتوحيد؛ وهم المأمون (١٩٨هـ/ ٨١٣م)، والمعتصم (٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، والواثق (٢٢٨هـ/ ٨٤٢م) فلقد امتُحن الكثيرون من «أهل الحديث والأثر والفقهاء والنصوصيين» فى عهد المأمون عندما طلبت الدولة من الجميع أن يقولوا بأن القرآن مخلوق غير قديم، كما شابت تصرفات أحمد بن أبى دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠هـ/ ٧٧٦ ـ ٨٥٤م) الذى تولى منصب قاضى القضاة، ثم الوزارة، والذى جعل من الاعتزال مذهبًا رسميًا معلنًا للدولة العباسية، شابت تصرفاته الكثير من الشوائب التى لا تتفق مع الحرية وسلوك الساسة والمفكرين الأحرار.

وعلى الرغم من صدق هذا التحفظ، وصحة هذه الوقائع، ووجود ما يماثلها فى تاريخ المعتزلة عندما وصلوا إلى السلطة، إلا أننا نرى أن هذا التحفظ لا يرقى إلى حد الاعتراض على ما نحن بصدده من الحديث؛ وذلك لأسباب عدة، أهمها:

١ ـ أننا يجب أن نفرق دائمًا بين الفكر النقى والمتقدم وبين ما يشوب تطبيقاته من أخطاء، أو حتى جرائم ترتكب باسم ذلك الفكر وتلك النظريات. وقديمًا قال الإمام على بن أبى طالب: «لا تعرف الحق بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله»، أى أن المطلوب دائمًا هو الحكم على هذه الأبنية الفكرية من خلال ما تستطيع تقديمه لحرية الإنسان وتقدمه، لا من خلال ما يعتور تطبيقها من عثرات على يد بعض الناس، ولا من خلال السلوك الذى نأخذه على بعض من يرفع أعلام هذه النظريات.

٢ ـ أن موقف «ابن أبى دؤاد» هذا لم يكن محل رضاء من المعتزلة أنفسهم، فلقد وقف كثيرون منهم ضده، بل ودخلوا السجن فى سبيل معارضتهم لما يأتى به من تصرفات[١]. كما أننا نجد أبا محمد جعفر بن مبشر الثقفى (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) ـ وهو من أبرز أئمة المعتزلة فى عصره ـ يرفض التعاون مع «ابن أبى دؤاد»، الذى جاءه حاملاً عشرة آلاف درهم هدية له، فرفضها، بل ورفض أن يأذن لهذا الوزير بالدخول إلى مجلسه أو المثول بين يديه؟![٢].

٣ ـ أن هذه الصورة لم تكن هى القسمة البارزة للحياة السياسية ـ فيما يتعلق بالحريات ـ زمن سلطان أهل العدل والتوحيد، بل إن هذه الفترة بالذات كانت هى العصر الذهبى الذى ازدهرت فيه الحريات، وكثرت المناظرات، وتحولت المساجد ومجالس الخلفاء وبيوت السراة والعلماء إلى ندوات وحلقات بحث ودرس يتبارى فيها الجميع من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات.

٤ ـ أن «ابن أبى دؤاد» ليس هو النموذج الوحيد لرجل الدولة المعتزلى، فهناك كثيرون قد دانوا بالاعتزال، وأثر عنهم أنهم لم يجبروا الآخرين على اعتناق ما يعتقدون من أفكار، وها هو الصاحب بن عباد (٣٢٦ ـ ٣٨٥هـ/ ٩٣٧ ـ ٩٩٥م) وزير الدولة البويهية، على الرغم من إيمانه بالاعتزال، وباعه الطويل فى الدعوة لفكرة أهل العدل والتوحيد، إلا أنه يدعو إلى حرية كل طائفة فى اعتناق المذهب الذى تريد، ويرى أن الهدف إنما هو اجتماع الكلمة «لا أن طائفة تُلْزَم العدول عما اختارته من مذهب وعقيدة، واجتبته من نحلة، ضالة أو رشيدة، فالخلاف متقادم بين الجماعة، لا يرتفع

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٦٩.

(٢) د. ألبير نصرى نادر (فلسفة المعتزلة) جـ١. ص٢٣٠. ط. الإسكندرية.

إلى قيام الساعة»[1]، كما يتحدث عن دولته حديثًا ذا دلالة فى هذا الباب عندما يقول: إن «سائر ممالكنا شرقًا وغربًا أفسح بقاعًا وأوسع رقاعًا وأكثر أصنافًا، ولا اعتراض لذى مذهب على صاحبه، بل كل فرقة تجتمع إلى زعمائها، وتذهب إلى مذاهبها وآرائها . . . ثم هذه المذاهب لا إجبار فيها، من شاء اختار منها ما شاء، سر ذلك صاحبه أم ساء، والاختلاف فيها موروث على الأيام، منقول على وجه الزمان»[2].

وبذلك يسقط هذا «الاعتراض»، وينجلى وجه الحقيقة فى هذا التحفظ الذى سقناه على البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند أهل العدل والتوحيد.

(ب) البعد الاجتماعى للحرية

أما عن البعد الاجتماعى لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، فإننا نستطيع أن نجد العديد من «الجذور والبذور» التى تشير إليه، والتى تناثرت فى مصنفاتهم التى وصلت إلينا، والتى تحتاج ـ لا جدال ـ إلى عملية مسح كبرى ودقيقة وواعية كى نستخلص منها عناصر هذه الصفحة المشرقة من صفحات تراث أهل العدل والتوحيد.

على أنه يمكننا فى هذا الحيز من هذه الدراسة أن نقدم الدليل على وجود هذا البعد الاجتماعى لفكرة الحرية عندهم، وذلك من خلال هذه الإشارات فى هذه المجموعة من النقاط:

١ ـ أولى هذه النقاط ـ وأولاها بالتقديم ـ أن الحديث عن العدل الاجتماعى فى فكر أهل العدل والتوحيد لم يكن بدعًا، ولا هو بالأمر الغريب؛ فهم بشر يعيشون فى مجتمعات تشهد ألوانا من الصراع بين قوى اجتماعية مختلفة تجتمع وتفترق من حول مصالح تفرضها طبيعة الحياة والأحياء.

٢ ـ أن العدل الاجتماعى، ومعناه، والمدى الذى لا بد للناس من تطبيقه من قواعده ومُثُله، وأيضا مشاكل الأرض المفتوحة وثرواتها، وتوزيعها، كان أحد المحاور الرئيسة التى دار حولها الصراع منذ زمن خلافة عثمان بن عفان، ولا أدل على ذلك من قول

---

(١) (رسائل الصاحب بن عباد) ص٩٣. تحقيق د. عبد الوهاب عزام و د. شوقى ضيف. ط. القاهرة سنة ١٣٣٦هـ.

(٢) المصدر السابق. ص١٨٤.

على بن أبى طالب لعثمان وهو محاصَر فى بيته من قبل الثائرين على أوضاع الدولة المادية والمالية : إن «الناس إلى عدلك أحوج منهم إلى قتلك، ولا يرضون إلا بالرضى»[1]، وإنه مما عيب على عثمان يومئذ «أنه حمى الحمى عن المسلمين (أى حبس عنهم المراعى العامة)، مع أن النبى ﷺ جعلهم سواء فى الماء والكلأ»[2].

٣ ـ أن دَوْر العوامل المادية وقضايا ومعضلات الاقتصاد فى الأحداث السياسية هو أمر يجب ألا يخفى عن عقول الباحثين والدارسين، وأن الشعارات والجوانب الفكرية يجب ألا تغطى الدور الذى تقوم به العوامل المادية فى هذه الأحداث وتلك الصراعات، وأنه خلف الرايات والألوية والمصاحف التى ارتفعت فى معارك أمير المؤمنين على بن أبى طالب ضد معاوية بن أبى سفيان كانت هناك الثروات والتطورات الاقتصادية المستحدثة، والأموال التى حيزت مؤخراً، والخروج عن نهج الإسلام فى الجماعية والعدالة، تقف خلف جيوش الأمويين، فلقد كان من أسباب اختلاف البعض مع على بن أبى طالب بعد بيعتهم له «أنه ﷺ قسم بينهم بالسوية ولم يفاضل، فغضب عند ذلك قوم»[3] وشقوا عليه عصا الطاعة، ولكنه لم يعبأ بعصيانهم، وخطب قائلاً: «أتأمرونى أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه؟!.. لو كان المال لى لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله؟!»[4].

ولقد قيل ـ والله أعلم ـ إن الغنائم والأموال قد أدت دوراً فى تحريك «طلحة» و«الزبير» ضد على، فقد «روى وهب بن جرير، قال: قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير: إن لكما صحبة وفضلاً، فأخبرانى عن مسيركما هذا وقتالكما، أشىء أمركما به النبى ﷺ؟ أم رأى رأيتماه؟ فأما طلحة فسكت، وجعل ينكت الأرض، وأما الزبير فقال ويحك!! أخبرنا أن ها هنا دراهم كثيرة فجئنا لنأخذ منها»[5].

---

(١) ابن الأثير «الكامل فى التاريخ»، جـ٣، ص٨٦، تحقيق الشيخ عبد الوهاب النجار، ط. القاهرة سنة ١٣٤٩هـ.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٢٠، القسم الثانى، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، جـ٢٠، القسم الثانى، ص٦٨.

(٤) نهج البلاغة، ص١٥١.

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٢٠، القسم الثانى، ص٨٩.

ومهما يكن من دور للأحقاد والإحن التي خلقتها هذه الصراعات في صياغة مثل هذه الأخبار، إلا أن الذي يعنينا - بالدرجة الأولى - هي النظرة الاجتماعية التي نظر من خلالها هؤلاء المفكرون لدور قضايا المال ومعضلات الاقتصاد والثروات في أحداث السياسة، وصراعات السيف، وتحريك الجيوش.

٤ - أننا نجد الحسن البصري - وهو من القائلين بالعدل والتوحيد رغم اختلافه مع المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين» - نجده يعتبر أن تحصيل الثروة الكبيرة هو أمر مما يخرج عن حدود الكسب الحلال، أو على الأقل يدخل بالمال في نطاق الحجب والمنع عن المصارف والأبواب الإنفاقية التي حددها الإسلام؛ ولذلك فهو يرفض زواج ابنته ممن يمارس هذا اللون من «الاستغلال والاحتكار». فلقد رُوي «عن حميد الطويل، قال: خطب رجل إلى الحسن ابنته، وكنت السفير بينهما، فرضيه، وأراد أن يزوجه، فأثنيت عليه ذات يوم، وقلت: وأزيدك يا أبا سعيد، أن له خمسين ألفًا. قال: قلت: له خمسون ألفًا؟!! ما اجتمعت من حلال. قلت: يا أبا سعيد، إنه - والله - ما علمت لورع، فقال: إن كان جمعها من حلال، فلقد ضن بها عن حق!، لا يجري بيني وبينه صهر أبدًا!»[١].

٥ - كما نجد الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي يعتبر أن المجتمعات الظالمة إنما تؤدي إلى تلوث يصيب ثروات الناس وأموالهم؛ لأن ظلم السلطة الحاكمة إنما يلقي شبهات وظلالاً من الظلم والاستغلال على كل الثروات، حتى ولو كانت فردية يظن بها البراءة من الاستغلال؛ ولذلك فهو يعتبر «أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تُعطل فيه الأحكام، ويُنتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى (العجزة) وسائر الضعفاء، ليس من الحل والإطلاق كمثله في وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن»[٢].

٦ - أن علة الإباحة والمنع في التصرف في الأموال، ليست الملكية لهذه الأموال، وإن مصدر الحرية الاجتماعية هنا ليس الملكية المطلقة بقدر ما هي المنافع أو الأضرار المترتبة على هذا التصرف، سواء في ذلك أكانت هذه الأموال ملكًا للمتصرف أم ملكًا

(١) أمالي المرتضى. القسم الأول. ص١٦٢.
(٢) رسائل العدل والتوحيد ج١.

لغيره من الناس، وذلك «أن الذى له لا يحل لأحدنا أن يتصرف فى ملك غيره ليس هو كونه ملكًا لغيره؛ لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة ألا يجوز أن يتصرف فيه؛ لأن بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالكًا له، وإنما العلة فى ذلك أنه إضرار به. يبين ذلك أن إباحته لما دلت على سرور وزوال الضرر، حسن التصرف فى ملكه.. ويبين صحة ما قلناه: أنه لو أذن له فى تناول ملكه، وأباح ذلك، والمعلوم أنه يضره، ولا نفع له ولا سرور، لم يخرج من أن يكون محظوراً، وكان ذلك يبين أن العلة ما ذكرناه»[1].

٧ـ أن حق الدولة وحريتها ـ وكانت قديمًا ممثلة فى الإمام ـ فى التدخل الاجتماعى والاقتصادى فى تنظيم الأموال ـ بل وما هو أبعد من التدخل ـ من حيث نزع الملكية والتصرف فى الأملاك، و«عزل» الملاك عما يملكون، باعتبارهم مجرد «وكلاء» الدولة فى «إدارة» ما يملكون.. إن حق الدولة وحريتها فى كل ذلك وما شابهه هو حق مقرر أشارت إليه النصوص المتناثرة والمتعلقة بهذا الموضوع؛ فهى قد قررت صراحة «أن للإمام مدخلاً فى مال أهل التمييز والعقل من وجهين: **أحدهما**: فى التملك، **والآخر**: فى الإزالة، فأما التملك فيدخل فيه الغنائم وقسمتها وصرف الخمس إلى أهله، وصرف الفىء من خراج وغيره إلى أهله.. وأما الإزالة فيدخل فيه أخذ الحقوق اللازمة للغير»[2]؛ وذلك لأن صورة الملكية القائمة على الحرية المطلقة لأصحابها ـ كما تقرها وتحاول المحافظة عليها بعض الأنظمة الاقتصادية، الحديثة منها والقديمة ـ إنما هى أمر غريب عن روح العدل كما تتصوره فكرية أهل العدل والتوحيد الذين رأوا فى ملكية المال وظيفة اجتماعية، وأن الحيازة غير التملك المطلق، وأنه حتى الغانمون للمال الذين كسبوه من وجه حلال وبالدم والسيف ليسوا مالكين لغنائمهم؛ وذلك لأن «الغنيمة لم تضف إلى الغانمين إضافة الملك، وأن المراد أن لهم فى ذلك من الحق والاختصاص ما ليس لغيرهم، فإذا عرض ما يوجب تقديم أمر آخر جاز للإمام أن يفعل»[3].

ولا نحسب إلا أن هذه النقاط تكفى للدلالة دلالة أكيدة ـ رغم إيجازها ـ على أنه قد كانت لفكرة العدل ومفهوم الحرية والاختيار عند المعتزلة بعداً اجتماعيًا إذا ما أضيف

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. جـ١٧. ص١٤٧.

(٢) المصدر السابق. جـ٢٠ القسم الثانى. ص١٥٨.

(٣) المصدر السابق. جـ٢٠ القسم الثانى. ص٢٨.

إلى بعدها السياسى الذى سبق حديثنا عنه، غدت هذه الفكرة وأصبح هذا المفهوم من أنضج المفاهيم التى عرفها الفكر العربى الإسلامى عن الحرية الإنسانية، إن لم يكن أنضج هذه المفاهيم على الإطلاق..

***

ولا نحسب كذلك إلا أن هذا العرض الذى تتبعنا فيه مسيرة فكرة الحرية والاختيار فى الفكر الإسلامى إنما يملك صلاحيات التقييم العلمى لهذه القسمة البالغة الأهمية من قسمات تراثنا العربى الإسلامى المليء بالكنوز التى تنتظر الجلاء والتقييم والإبراز، والتى لا بد أن تتحول إلى خلفيات فكرية لجيلنا الحاضر وأجيالنا القادمة؛ تغذيهم بالكبرياء المشروع، وتذكى فى نفوسهم روح الخلق والإبداع، وتعلمهم تلك الجرأة الفكرية التى مكنت لهؤلاء الأسلاف العظام أن يمنحوا الإنسانية هذه الحضارة وهذا التراث، وأن يردوا عنها وصمة الإفلاس المطلق فى العصور الوسطى؛ عندما حملوا مشعل السابقين من الفراعنة واليونان والفرس والهنود، ثم أسلموه إلى أوروبا بعد أن أضافوا إليه وطوروه.

وعندما نستطيع أن نصنع ذلك بهذه الصفحات المشرقة من تراثنا، وعندما يستطيع تراثنا أن يصنع ذلك بحضارتنا وحاضرنا ومستقبلنا، فإننا سنكون دون شك أو جدال أمجد خلف لهؤلاء الأسلاف العظام.

***

المصادر والمراجع

- ابن الأثير : [الكامل] ـ فى التاريخ ـ تحقيق : الشيخ عبد الوهاب النجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩هـ.
- ابن حزم : [الفصل فى الملل والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ.
- ابن رشد: [تهافت التهافت] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.
- ــــــ : [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.
- ابن عربى ـ محيى الدين : [فصوص الحكم] دراسة وتحقيق : د. أبو العلا عفيفى . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦م
- ابن المرتضى ـ أحمد بن يحيى : ـ [المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل] طبعة حيدر أباد ـ الهند سنة ١٣١٦هـ.
- ابن النديم : [الفهرست] طبعة ليبزج سنة ١٨٧١م.
- أرنولد سير توماس، و ـ: [الدعوة إلى الإسلام] ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧م.
- الأشعرى ـ أبو الحسن : [مقالات الإسلاميين] تحقيق: هـ. ريتر ـ طبعة إستانبول سنة ١٩٣٠م.
- ألبير نصرى نادر : [فلسفة المعتزلة] طبعة الإسكندرية .
- التهانوى : [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة كلكتة ـ الهند ـ سنة ١٨٩٢م.
- الجاحظ : [الحيوان] تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٤م.
- ــــــ : [البيان والتبيين] تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.
- ــــــ : [رسالة فى ذم الكتاب] نشرها ـ ضمن مجموعة ـ: يوشع فنكل ـ بالقاهرة سنة ١٣٤٤هـ.
- الجرجانى ـ الشريف ـ: [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

- جمال الدين القاسمي : [تاريخ الجهمية والمعتزلة] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ .
- الخياط ـ أبو الحسين : [الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد] تحقيق : د. نيبرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م .
- ديلاسي أوليري : [مسالك الثقافة الاغريقية إلى العرب] ترجمة : د. تمام حسان . طبعة القاهرة .
- الرازي ـ فخر الدين ـ : [اعتقادات فرق المسلمين والمشركين] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م .
- رينان ـ ارنست : [ابن رشد والرشدية] ترجمة : عادل زعيتر . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م
- الشهرستاني : [الملل والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م .
- الصاحب بن عباد : [رسائل الصاحب بن عباد] تحقيق : د. عبد الوهاب عزام ، د. شوقي ضيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦هـ .
- عبد الرحمن الكواكبي : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م .
- القاضي : عبد الجبار بن أحمد : [المغني في أبواب التوحيد والعدل] طبعة القاهرة .
- ـــــــــــ : [شرح الأصول الخمسة] تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م .
- علي بن أبي طالب : [نهج البلاغة] طبعة دار الشعب ـ القاهرة سنة ١٩٦٨م .
- الغزالي ـ أبو حامد : [تهافت الفلاسفة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م .
- د. فؤاد زكريا : [إسپينوزا] طبعة القاهرة ـ الأولى ـ .
- فرانز روزنتال : [المفهوم الإسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر] طبعة ليدن ـ الإنجليزية ـ سنة ١٩٦٠م .
- فلهوزن ـ يوليوس : [الخوارج والشيعة] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م .
- القشيري : [الرسالة القشيرية] تحقيق وتعليق : الشيخ زكريا الأنصاري ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

● كراوس ـ پول ـ : [التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوى ـ طبعة القاهرة ـ ضمن مجموعة ـ سنة ١٩٦٥م.

● الكندى ـ يعقوب بن إسحق ـ : [رسائل الكندى الفلسفية] تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

● د. محمد ضياء الدين الريس : [النظريات السياسية الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

● د. محمد عمارة : [رسائل العدل والتوحيد] ـ دراسة وتحقيق ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

● ـــــــــ : [المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

● المرتضى ـ الشريف ـ : [أمالى المرتضى] تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م.

● مونتجمرى وات : [الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام] طبعة أدنبرة ـ الإنجليزية ـ سنة ١٩٦٢م.

● النسفى ـ أبو المعين : [بحر الكلام] ـ مخطوط مصور بالمكتبة التيمورية ـ دار الكتب المصرية ـ رقم ٥١٤ عقائد تيمور.

● نلينو ـ كارلو ألفونسو : [بحوث فى المعتزلة] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوى ـ طبعة القاهرة ـ ضمن مجموعة ـ سنة ١٩٦٥م.

***

• الدكتور محمد عمارة •

أولا: سيرة ذاتية .. فى نقاط

* مفكر إسلامى . . ومؤلف . . ومحقق . . وعضو «مجمع البحوث الإسلامية» - بالأزهر الشريف .

* ولد بريف مصر - ببلدة «صروه»، مركز «قلين»، محافظة «كفر الشيخ» - فى ٢٧ من رجب سنة ١٣٥٠هـ/ ٨ من ديسمبر سنة ١٩٣١م - فى أسرة ميسورة الحال - ماديًا - تحترف الزراعة . . وملتزمة دينيًا .

* قبل مولده، كان والده قد نذر لله : إذا جاء المولود ذكرًا أن يسميه محمدًا، وأن يهبه للعلم الدينى - أى يطلب العلم فى الأزهر الشريف .

* حفظ القرآن وجَوَّده بـ«كُتَّاب» القرية . . مع تلقى العلوم المدنية الأولية بمدرسة القرية - مرحلة التعليم الإلزامى .

* فى سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م التحق «بمعهد دسوق الدينى الابتدائى» - التابع للجامع الأزهر الشريف - . . ومنه حصل على شهادة الابتدائية سنة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م .

* وفى المرحلة الابتدائية - النصف الثانى من أربعينيات القرن العشرين - بدأت تتفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلاميّة، والأدبيّة والثقافية . . فشارك فى العمل الوطنى - قضية استقلال مصر . . والقضية الفلسطينيّة - بالخطابة فى المساجد . . والكتابة - نثرًا وشعرًا - وكان أول مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» - بعنوان «جهاد» - عن فلسطين - فى أبريل سنة ١٩٤٨م - وتطوع للتدريب على حمل

السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينية.. لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين.

* في سنة ١٩٤٩م، التحق «بمعهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي» ـ التابع للجامع الأزهر الشريف ـ ومنه حصل على الثانوية الأزهرية سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

* وواصل ـ في مرحلة الدراسة الثانوية ـ اهتماماته السياسية والأدبية والثقافية.. ونشر شعراً ونثراً في صحف ومجلات «مصر الفتاة»، و«منبر الشرق»، و«المصري»، و«الكاتب».. وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦م في سنة ١٩٥١م.

* في سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م التحق «بكلية دار العلوم» ـ جامعة القاهرة.. وفيها تخرج، ونال درجة «الليسانس» في اللغة العربيّة والعلوم الإسلامية ـ ولقد تأخر تخرجه ـ بسبب نشاطه السياسي ـ إلى سنة ١٩٦٥ بدلاً من سنة ١٩٥٨م.

* وواصل ـ في مرحلة الدراسة الجامعية ـ نشاطه الوطني والأدبي والثقافي.. فشارك في «المقاومة الشعبية»، بمنطقة قناة السويس، إبان مقاومة الغزو الثلاثي لمصر سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م..

* ونشر المقالات في صحيفة «المساء» ـ المصرية ـ ومجلة «الآداب».. البيروتيّة.. وألّف ونشر أول كتبه عن «القومية العربية»، سنة ١٩٥٨م.

* وبعد التخرج في الجامعة، أعطى كل وقته ـ تقريبًا ـ وجميع جهده لمشروعه الفكري، فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة: رفاعة رافع الطهطاوي.. وجمال الدين الأفغاني.. ومحمد عبده.. وعبد الرحمن الكواكبي.. وعلي مبارك.. وقاسم أمين.. وكتب الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي.. مثل: الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا.. والشيخ محمد الغزالي.. وعمر مكرم.. ومصطفى كامل.. وخير الدين التونسي.. ورشيد رضا.. وعبد الحميد ابن باديس.. ومحمد الخضر حسين.. وأبي الأعلى المودودي.. وحسن البنا.. وسيد قطب.. والشيخ محمود شلتوت.. والبشير الإبراهيمي.. إلخ.

* ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم: عمر بن الخطاب.. وعلى بن أبى طالب.. وأبو ذر الغفارى.. وأسماء بنت أبى بكر.. كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامى - القديمة والحديثة - وعن أعلام التراث الإسلامى، مثل: غيلان الدمشقى.. والحسن البصرى.. وعمرو بن عبيد.. والنفس الزكية: محمد بن الحسن.. وعلى بن محمد.. والماوردى.. وابن رشد (الحفيد).. والعز بن عبد السلام.. إلخ..

* وتناولت كتبه - التى تجاوزت المائتين - السمات المميزة للحضارة الإسلاميّة. والمشروع الحضارى الإسلامى.. والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية.. وتيارات العلمنة والتغريب.. وصفحات العدل الاجتماعى الإسلامى.. والعقلانية الإسلامية..

* وحاور وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة..

* وحقّق عدداً من نصوص التراث الإسلامى - القديم منه والحديث...

* وكجزء من عمله العلمى ومشروعه الفكرى، حصل - من كلية دار العلوم - فى العلوم الإسلامية - تخصص الفلسفة الإسلامية - على الماجستير سنة ١٣٩٠هـ/ سنة ١٩٧٠م. بأطروحة عن «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية».. وعلى الدكتوراه سنة ١٣٩٥هـ/ سنة ١٩٧٥م، بأطروحة عن «الإسلام وفلسفة الحكم».

* وأسهم فى تحرير العديد من الدوريات الفكريّة المتخصصة.. وشارك فى العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية فى وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما.. كما أسهم فى تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة، مثل: «موسوعة السياسة»، و«موسوعة الحضارة العربية»، و«موسوعة الشروق»، و«موسوعة المفاهيم الإسلاميّة»، و«الموسوعة الإسلامية العامة»، و«موسوعة الأعلام»... إلخ.

* نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثيّة، منها: «المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة» - بمصر، و«المعهد العالمى للفكر الإسلامى» - بواشنطن، و«مركز الدراسات الحضارية» - بمصر، و«المجمع الملكى لبحوث الحضارة

الإسلامية» ـ مؤسسة آل البيت ـ بالأردن . . و«مجمع البحوث الإسلامية» ـ بالأزهر الشريف . .

* وحصل على عدد من الجوائز والأوسمة . . والشهادات التقديرية . . والدروع . . منها : «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب» ـ بلبنان ـ سنة ١٩٧٢م . . وجائزة الدولة التشجيعية ـ بمصر ـ سنة ١٩٧٦م . . ووسام العلوم والفنون ـ من الطبقة الأولى ـ بمصر ـ سنة ١٩٧٦م . . وجائزة على وعثمان حافظ ـ لمفكر العام ـ سنة ١٩٩٣م . . وجائزة المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية . . سنة ١٩٩٧م . . ووسام التيار القومى الإسلامى ـ القائد المؤسس ـ سنة ١٩٩٨م . وجائزة مؤسسة أحمد كانو ـ للدراسات الإسلامية ـ بالبحرين سنة ٢٠٠٥م .

* وجاوزت أعماله الفكرية ـ تأليفًا وتحقيقًا ـ مائتى كتاب ، وذلك غير ما نشر له فى الصحف والمجلات . .

* وترجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية . . مثل : التركية ، والمالاوية ، والفارسية ، والأوردية ، والإنجليزية ، والفرنسية ، والروسية ، والإسبانية ، والألمانية ، والألبانية ، والبوسنية .

* الاسم ـ رباعيًا : محمد عمارة مصطفى عمارة . .

* العنوان : جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ هاتف ٢٢٠٥٥٦٦١ ـ فاكس ٢٢٠٥٥٦٦٢ .

* * *

ثانيا: ثبت بأعماله الفكرية

• فى دار الشروق

١ - معالم المنهج الإسلامى.

٢ - الإسلام والمستقبل.

٣ - العلمانية ونهضتنا الحديثة.

٤ - الإسلام وفلسفة الحكم.

٥ - معركة الإسلام وأصول الحكم - دراسة وتحقيق.

٦ - الإسلام والفنون الجميلة.

٧ - الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق.

٨ - الإسلام والثورة.

٩ - الإسلام والعروبة.

١٠ - الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية.

١١ - هل الإسلام هو الحل؟؟ لماذا.. وكيف؟.

١٢ - سقوط الغلو العلمانى.

١٣ - الغزو الفكرى وهم أم حقيقة؟

١٤ - الطريق إلى اليقظة الإسلامية.

١٥ - تيارات الفكر الإسلامى.

١٦ - الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى.

١٧ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .

١٨ ـ عندما أصبحت مصر عربية إسلامية .

١٩ ـ العرب والتحدى .

٢٠ ـ مسلمون ثوار .

٢١ ـ التفسير الماركسى للإسلام .

٢٢ ـ الإسلام بين التنوير والتزوير .

٢٣ ـ التيار القومى الإسلامى .

٢٤ ـ الإسلام والأمن الاجتماعى .

٢٥ ـ الأصولية بين الغرب والإسلام .

٢٦ ـ الجامعة الإسلامية والفكرة القومية .

٢٧ ـ عمر بن عبد العزيز : ضمير الأمة وخامس الراشدين .

٢٨ ـ جمال الدين الأفغانى : موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام .

٢٩ ـ محمد عبده : تجديد الدنيا بتجديد الدين .

٣٠ ـ عبد الرحمن الكواكبى : شهيد الحرية ومجدد الإسلام .

٣١ ـ أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية .

٣٢ ـ رفاعة الطهطاوى : رائد التنوير فى العصر الحديث .

٣٣ ـ على مبارك : مؤرخ ومهندس العمران .

٣٤ ـ قاسم أمين : تحرير المرأة والتمدن الإسلامى .

٣٥ ـ التحرير الإسلامى للمرأة : الرد على شبهات الغلاة .

٣٦ ـ الإسلام فى عيون غربية : بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء .

٣٧ ـ الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية .

٣٨ ـ فى فقه الصراع على القدس وفلسطين.

٣٩ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ـ دراسة وتحقيق.

٤٠ ـ الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ـ دراسة وتحقيق.

٤١ ـ الأعمال الكاملة لقاسم أمين ـ دراسة وتحقيق.

٤٢ ـ رسالة التوحيد ـ دراسة وتحقيق.

٤٣ ـ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ـ دراسة وتحقيق.

٤٤ ـ الشيعة والسنة: جوهر الخلاف وسبل التقريب.

٤٥ ـ رسائل العدل والتوحيد ـ دراسة وتحقيق.

٤٦ ـ ابن رشد: دراسات ونصوص ـ قيد الإعداد.

٤٧ ـ الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ـ قيد الطبع ـ دراسة وتحقيق.

٤٨ ـ الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ـ قيد الطبع ـ دراسة وتحقيق.

٤٩ ـ الأعمال الفكرية لعلى مبارك ـ قيد الطبع ـ دراسة وتحقيق.

○ فى مكتبة الشروق الدولية

٥٠ ـ الغرب والإسلام: أين الخطأ وأين الصواب؟.

٥١ ـ مقالات الغلو الدينى واللادينى.

٥٢ ـ الخطاب الدينى بين التجديد الإسلامى والتبديد الأمريكانى.

٥٣ ـ الإسلام والأقليات: الماضى والحاضر والمستقبل.

٥٤ ـ الإسلام والآخر: مَنْ يعترف بمن ومَنْ ينكر من؟

٥٥ ـ فى فقه المواجهة بين الغرب والإسلام.

٥٦ ـ فى فقه الحضارة الإسلامية.

٥٧ ـ فى المسألة القبطية ـ حقائق وأوهام .

٥٨ ـ مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية .

٥٩ ـ إحياء الخلافة الإسلامية : حقيقة أم خيال؟ .

٦٠ ـ الإسلام والحرب الدينية .

٦١ ـ العطاء الحضارى للإسلام .

٦٢ ـ الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر .

٦٣ ـ من أعلام الإحياء الإسلامى .

٦٤ ـ الفاتيكان والإسلام : أهى حماقة أم عداء له تاريخ؟ .

٦٥ ـ التراث والمستقبل .

٦٦ ـ معارك العرب ضد الغزاة .

٦٧ ـ الفتنة الطائفية : متى . . وكيف . . ولماذا؟ .

٦٨ ـ الأنبياء فى القرآن الكريم والكتاب المقدس .

٦٩ ـ التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ .

• سلسلة: (هذا هو الإسلام)

٧٠ ـ الدين والحضارة . عوامل امتياز الإسلام .

٧١ ـ السماحة الإسلامية . حقيقة الجهاد . . والقتال . . والإرهاب .

٧٢ ـ احترام المقدسات . خيرية الأمة . عوامل تفوق الإسلام .

٧٣ ـ الموقف من الديانات الأخرى . الدين والدولة .

٧٤ ـ الموقف من الحضارات الأخرى . أسباب انتشار الإسلام .

٧٥ ـ قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى .

٧٦ ـ الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين .

٧٧ ـ الإسلام والتعددية : التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة .

٧٨ ـ مفهوم الحرية فى مذاهب الإسلاميين .

• فى نهضة مصر

٧٩ ـ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام .

٨٠ ـ الوسيط فى المذاهب والمصطلحات .

٨١ ـ القدس الشريف : رمز الصراع وبوابة الانتصار .

٨٢ ـ الإصلاح بالإسلام .

٨٣ ـ الإسلام والتحديات المعاصرة .

٨٤ ـ الإسلام فى مواجهة التحديات .

٨٥ ـ الاستقلال الحضارى .

٨٦ ـ الغارة الجديدة على الإسلام .

٨٧ ـ مقام العقل فى الإسلام .

٨٨ ـ الفريضة الغائبة : حوار مع ثقافة العنف .

٨٩ ـ الانتماء الحضارى : للغرب أم الإسلام؟

• سلسلة : (فى التنوير الإسلامى)

٩٠ ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية .

٩١ ـ الغرب والإسلام .

٩٢ ـ أبو حيان التوحيدى .

٩٣ ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام .

٩٤ ـ الانتماء الثقافى .

٩٥ ـ التعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية .

٩٦ ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام .

٩٧ ـ د. يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى .

٩٨ ـ عندما دخلت مصر فى دين الله .

٩٩ ـ الحركات الإسلامية : رؤية نقدية .

١٠٠ ـ المنهاج العقلى فى دراسات العربية .

١٠١ ـ النموذج الثقافى .

١٠٢ ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين .

١٠٣ ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة .

١٠٤ ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم .

١٠٥ ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد الإسلامى؟

١٠٦ ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .

١٠٧ ـ الحضارات العالمية : تدافع أم صراع؟ .

١٠٨ ـ الحملة الفرنسية فى الميزان .

١٠٩ ـ الأقليات الدينية والقومية : تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق؟ .

١١٠ ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية .

١١١ ـ الغناء والموسيقى : حلال أم حرام؟ .

١١٢ ـ هل المسلمون أمة واحدة؟ .

١١٣ ـ السنة والبدعة ـ للشيخ الخضر حسين ـ دراسة وتقديم .

١١٤ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ـ للشيخ الخضر حسين ـ دراسة وتقديم.

١١٥ ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة.

١١٦ ـ مأزق المسيحية والعلمانية فى أوروبا (شهادة ألمانية).

١١٧ ـ السنة والنبوية والمعرفة الإنسانية.

١١٨ ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين.

١١٩ ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية.

١٢٠ ـ السنة التشريعية وغير التشريعية ـ مجموعة دراسات.

١٢١ ـ شبهات حول الإسلام.

١٢٢ ـ المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية.

١٢٣ ـ شبهات حول القرآن الكريم.

١٢٤ ـ أزمة العقل العربى.

١٢٥ ـ فى التحرير الإسلامى للمرأة.

١٢٦ ـ روح الحضارة الإسلامية ـ للشيخ ابن عاشور ـ دراسة وتقديم.

١٢٧ ـ الغرب والإسلام: افتراءات لها تاريخ.

١٢٨ ـ السماحة الإسلامية.

١٢٩ ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبى: هل كان علمانيا؟.

١٣٠ ـ أزمة الفكر الإسلامى المعاصر.

١٣١ ـ إسلامية المعرفة: ماذا تعنى؟.

١٣٢ ـ الإسلام وضرورة التغيير.

١٣٣ ـ النص الإسلامى بين التاريخية والاجتهاد والجمود.

١٣٤ ـ الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية .

١٣٥ ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية ـ للشيخ أمين الخولى ـ دراسة وتقديم .

١٣٦ ـ عن القرآن الكريم ـ للشيخ أمين الخولى ـ دراسة وتقديم .

١٣٧ ـ الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ـ دراسة وتحقيق .

١٣٨ ـ الإصلاح الدينى فى القرن العشرين ـ الشيخ المراغى نموذجا .

١٣٩ ـ فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين .

١٤٠ ـ اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه ـ للشيخ جاد الحق على جاد الحق ـ دراسة وتقديم .

١٤١ ـ شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام .

١٤٢ ـ سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ .

١٤٣ ـ العالم الإسلامى والمتغيرات الدولية .

١٤٤ ـ عالمنا : حضارة أم حضارات؟ .

١٤٥ ـ الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين .

١٤٦ ـ السلفية : واحدة . . أم سلفيات؟ .

• فى دار الرشاد

١٤٧ ـ جمال الدين الأفغانى بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض .

١٤٨ ـ الوعى بالتاريخ وصناعة التاريخ .

• فى مكتبة الإمام البخارى: سلسلة: (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت)

١٤٩ ـ رفع الملام عن شيخ الإسلام ابن تيمية .

١٥٠ ـ الفارق بين الدعوة والتنصير .

١٥١ ـ علمانية المدفع والإنجيل .

١٥٢ ـ صيحة نذير من فتنة التكفير .

١٥٣ ـ مقومات الأمن الاجتماعى فى الإسلام .

١٥٤ ـ فى النظام السياسى الإسلامى : الخلافة والدولة المدنية .

١٥٥ ـ أضواء على الموقف الشيعى من الصحابة .

١٥٦ ـ بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .

١٥٧ ـ القدس : أمانة عمر فى انتظار صلاح الدين .

١٥٨ ـ القرآن يتحدى .

١٥٩ ـ تحرير المرأة بين الغرب والإسلام .

١٦٠ ـ الوسطية فى العلاقة بين الحضارات ـ قيد الإعداد .

١٦١ ـ تهذيب التراث الإسلامى ـ قيد الإعداد .

١٦٢ ـ مقام العقل عند شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قيد الإعداد .

١٦٣ ـ مقام العقل عند الإمام محمد عبده ـ قيد الإعداد .

• فى دار الوفاء

١٦٤ ـ إسلاميات السنهورى باشا .

١٦٥ ـ هذا إسلامنا : خلاصات الأفكار .

١٦٦ ـ العلمانية بين الغرب والإسلام .

١٦٧ ـ سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية ؟

١٦٨ ـ الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين .

١٦٩ ـ الحضارات العالمية : واحدة أم حضارات؟

• فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

١٧٠ ـ أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر .

١٧١ ـ شبهات وإجابات حول القرآن الكريم .

١٧٢ ـ شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام ـ جـ١ ، ٢، ٣ .

١٧٣ ـ فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية .

١٧٤ ـ دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الدينى ـ وزارة الأوقاف ـ بالاشتراك مع آخرين .

١٧٥ ـ الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت .

١٧٦ ـ حقائق الإسلام فى مواجهة شبهات المشككين .

١٧٧ ـ السلف والسلفية .

• فى مجمع البحوث الإسلامية

١٧٨ ـ ملاحظات علمية على كتاب المسيح فى الإسلام ـ ملحق مجلة الأزهر ـ شهر صفر سنة ١٤٢٧هـ .

١٧٩ ـ رد الأزهر على كتاب ما هى حتمية كفارة المسيح ـ ملحق مجلة الأزهر ـ شهر ربيع الأول سنة ١٤٢٦هـ .

١٨٠ ـ الرد على كتاب فصل الخطاب فى تاريخ قتل ابن الخطاب .

• فى دار المعارف

١٨١ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ لابن رشد ـ دراسة وتحقيق.

• بالاشتراك مع آخرين

١٨٢ ـ قارعة سبتمبر ـ مكتبة الشروق الدولية سنة ٢٠٠٢م.

١٨٣ ـ الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية ـ الكويت سنة ١٩٨٩م.

١٨٤ ـ القرآن ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٢م.

١٨٥ ـ محمد ﷺ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٢م.

١٨٦ ـ عمر بن الخطاب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٣م.

١٨٧ ـ على بن أبى طالب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٤م.

١٨٨ ـ السنة والشيعة: وحدة الدين وخلاف السياسة والتاريخ ـ مكتبة النافذة سنة ٢٠٠٨م.

• كتب نفدت.. وأدمج بعضها فى كتب أخرى

١٨٩ ـ فجر اليقظة القومية ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٤م.

١٩٠ ـ العروبة فى العصر الحديث ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٤م.

١٩١ ـ الأمة العربية وقضية الوحدة ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٤م.

١٩٢ ـ ثورة الزنج ـ دار الوحدة ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٠م.

١٩٣ ـ دراسات فى الوعى بالتاريخ ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٠م.

١٩٤ ـ الإسلام وقضايا العصر ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٤م.

١٩٥ ـ التراث فى ضوء العقل ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٤م .

١٩٦ ـ الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم ـ دار الوحدة ـ بيروت سنة ١٩٨٣م .

١٩٧ ـ الإسلام والسلطة الدينية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٨٠م .

١٩٨ ـ الإسلام والوحدة القومية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٩م .

١٩٩ ـ الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ـ دار ثابت ـ القاهرة سنة ١٩٨٢م .

٢٠٠ ـ فى المشروع الحضارى الإسلامى ـ مركز الراية ـ جدة سنة ٢٠٠٤م .

٢٠١ ـ شخصيات لها تاريخ ـ مركز الراية ـ جدة سنة ٢٠٠٤م .

٢٠٢ ـ الإمام محمد عبده : مشروع حضارى للإصلاح بالإسلام ـ مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٥م .

٢٠٣ ـ محمد عبده : سيرته وأعماله ـ دار القدس ـ بيروت سنة ١٩٧٨م .

٢٠٤ ـ معالم المشروع الحضارى للإمام الشهيد حسن البنا ـ دار التوزيع سنة ٢٠٠٦م .

٢٠٥ ـ نظرة جديدة إلى التراث ـ دار قتيبة ـ دمشق سنة ١٩٨٨م .

٢٠٦ ـ القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب ـ دار الفكر ـ القاهرة سنة ١٩٥٨م .

٢٠٧ ـ ظاهرة القومية فى الحضارة العربية ـ الكويت سنة ١٩٨٣م .

٢٠٨ ـ رحلة فى عالم الدكتور محمد عمارة ـ حوار ـ دار الكتاب الحديث ـ بيروت سنة ١٩٨٩م .

٢٠٩ ـ نظرية الخلافة الإسلامية ـ دار الثقافة ـ الجديدة ـ سنة ١٩٨٠م .

٢١٠ ـ العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ـ دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٨م .

٢١١ ـ الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب ـ دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٨م .

٢١٢ ـ إسرائيل : هل هى سامية؟ ـ دار الكاتب العربى ـ سنة ١٩٦٧م .

٢١٣ ـ الإسلام وأصول الحكم ـ دراسات ووثائق ـ المؤسسة العربية ـ بيروت سنة ١٩٧٢م .

٢١٤ ـ الدين والدولة ـ الهيئة العامة للكتاب ـ سنة ١٩٩٧م .

٢١٥ ـ المواجهة بين الإسلام والعلمانية ـ مناظرة ـ دار الآفاق الجديدة ـ القاهرة سنة ١٤١٣هـ .

٢١٦ ـ تهافت العلمانية ـ مناظرة ـ دار الآفاق الجديدة ـ القاهرة سنة ١٤١٣هـ .

٢١٧ ـ الشيخ الشهيد أحمد ياسين ـ وفقه الجهاد على أرض فلسطين ـ مركز الإعلام العربى سنة ٢٠٠٤م .

٢١٨ ـ القدس : أمانة عمر فى انتظار صلاح الدين ـ مركز الإعلام العربى .

٢١٩ ـ إسلامية الصراع على القدس وفلسطين ـ مركز الإعلام العربى .

٢٢٠ ـ المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف سنة ١٩٨٣م .

٢٢١ ـ الفكر القائد للثورة الإيرانية ـ دار ثابت سنة ١٩٨٢م .

• فى دار السلام

٢٢٢ ـ المشروع الحضارى الإسلامى .

٢٢٣ ـ شخصيات لها تاريخ .

٢٢٤ ـ قاموس المصطلحات الاقتصادية فى الحضارة الإسلامية .

٢٢٥ ـ كتاب الأموال ـ لأبى عبيد القاسم بن سلام ـ دراسة وتحقيق .

٢٢٦ ـ الشيخ محمد الغزالى : الموقع الفكرى والمعارك الفكرية .

٢٢٧ ـ إزالة الشبهات عن معانى المصطلحات .

٢٢٨ ـ الدكتور عبد الرزاق السنهورى : إسلامية الدولة والمدنية والقانون .

٢٢٩ ـ أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر .

• كتب قيد الإعداد

٢٣٠ ـ الفتوحات الإسلامية : تحرير أم تدمير؟ .

٢٣١ ـ فوائد البنوك : حلال أم حرام؟ .

٢٣٢ ـ رسول الإسلام : المصطفى المعصوم .. بشر يوحى إليه .

دار أبو سليمان للطباعة والتجليد
٠١٢/١٢٧٢١٢٤ - ٠١٢/٤٢٤٤٣٠٨

مفهوم الحرية فى مذاهب الإسلاميين

• الحرية - فى الإسلام -: فريضة وضرورة.. وليست مجرد حق من حقوق الإنسان.

• ولقد تفرد الإسلام بأن رفع قيمة الحرية إلى مقام الحياة.. فالعبودية والاستبداد: موت.. والعتق والتحرير: حياة وإحياء..

• بل إن بوابة الدخول للإسلام - [لا إله إلا الله] - هى إعلان عن التحرير من كل الطواغيت.. وتحطيم لكل القيود.. وتحرير لجميع ملكات الإنسان من كل ألوان العبودية لغير الله ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]..

• ولقد كانت قضية الحرية أولى القضايا التى بدأت بها الفلسفة فى تاريخ الإسلام.. وفيها تعددت مذاهب الإسلاميين - من الفلاسفة.. إلى الصوفية.. إلى الجبرية.. إلى أهل العدل والتوحيد - الذين انتصروا لحرية الإنسان..

• ولبيان مفهوم الإسلام للحرية.. ولتحرير الإنسان المعاصر من الفراعنة الجدد.. يصدر هذا الكتاب.

